٧ر٢١٧ ١ ٢
ك كتاب في اصول فقه الشيعة. بخط ابن ابى القاسم
اسماعيل (الفروشانى ؟)، ١٢٦٢هـ.
٣٥٠ق ٢٤س ٢١×٥ر١٤سم
١٩٧١ نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد.
١- الشيعة الامامية الاثناعشرية، فقه المذاهب
الاسلامية أ- الناسخ ب- تاريخ النسخ.

فدایت شوم قربانت بگردم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ضابطة في الاجماع الاجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا اجمع زيد على كذا اي عزم
عليه وقد يطلق على الاتفاق كقولنا اجمع بنو فلان على قتل زيد اي اتفقوا عليه وهل
لفظ الاجماع مشترك معنوي بين المعنيين ام لفظي ام حقيقة ومجاز مقتضى القاعدة
عدم الاول للقطع بعدم وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فانحصر في الاحتمالين
الاخيرين ولكن الاول منهما ابعد بطلا والاخير متعين لتبادر الاتفاق من لفظ الاجماع المجرد
عن القرينة وبصحة سلبه عن الامر ثم انه قد نقل في اصطلاح الاصوليين عن الاتفاق
المطلق الى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة
على امر ديني في عصر من الاعصار قال شارح المختصر خرج بقيد المجتهدين اتفاق المقلدين
فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم وفيه ان هذا ينافيه تمسكهم بالاية الشريفة اي قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين اذ يصدق على
اتفاق المقلدين انه سبيل المؤمنين وبالرواية اي قوله لا تجتمع امتي على الخطاء اذ لا خفاء
في صدق الامة على المقلدين وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق مثل اليهود والنصارى
على امر لعدم شمول الادلة الاتية لاتفاق غير هذه الامة كالامة والرواية المذكورتين
وخرج بقولنا على امر ديني اتفاقهم على امر على كاتفاقهم على ان السقمونيا مسهل للصفراء مثلا
وفيه ان هذا ينافيه التمسك بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء الا ان يمنع انصراف الرواية
الى غير الاحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الاعصار لئلا يلزم عدم تحقق الاجماع الا
بالاتفاق جميع علماء امة النبي من لدن بعثته ص الى يوم القيامة فانه باطل بالاتفاق ولكن الحق ان
القيد توضيح لانصراف التعريف الى ما هو المفهوم من هذا القيد فقد بين ثم ان الاجماع هل هو
حجة عند العامة من باب التعبد الصرف كالاسباب الشرعية من اليد والفراش وغيرها حتى تتبع
وان حصل الظن على الخلاف او من باب الكشف الذي قال به الشيخ في حجية الاجماع مقتضى بعض
ادلتهم كالاية المذكورة انفا الاول ومقتضى بعض اخر كالرواية المذكورة الثاني ثم ان الاجماع
له طرق ثلثة طريق منسوب الى القدماء واخر الى الشيخ واخر الى المتاخرين فالاجماع عند
القدماء يحتمل ان يكون احد امور اربعة الاول الاتفاق الكاشف دخول شخص المعصوم

في المجتمعين قولا وفعلا وتقريرا او تركا كالمثال الاول لكن علم اجمالا بدخول المعصوم ع في المجلس
القلاني الحاضر فيه من المؤمنين دخل في ذلك المجلس وسئل الحاضرين عن نجاسة ماء القليل
بالملاقاة النجاسة فاجاب كل من الحاضرين وقال نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم
في المجمعين وقوله ع بنجاسة ماء القليل بالملاقاة ومثال الثاني كالو شك في اباحة شرب التتن
فدخل المجلس المذكور اي كل اشرب التتن ومثال الثالث كما لو فعل فعلا بحضرة اهل ذلك
المجلس وقرره كلهم مع اطلاعهم ومثال الرابع ما لو شك في وجوب القنوت فراى كل اهل المجلس
ترك القنوت في صلوة الظهر مثلا ثم انه يعبر بتلك الطريقة مضافا الى مجهولية شخص المعصوم وجود
مجهول نسب اخر ولو واحد بحيث يحتمل كون المعصوم احد المجهولين فلو انحصر مجهول النسب في
المجلس المعلوم وجود المعصوم فيه واحد كشخص المعصوم ع تفصيلا وخرج عن موضوع الاجماع
فلو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوما فسئل الكل
ولم يجد الجواب الا منهما فقد حصل الاجماع الكاشف عن راي المعصوم فظهر مما ذكرنا انه يعتبر
في تلك الطريق امران الاول ان مراد من قال ان وجود مجهول النسب لازم هو ما ذكرنا من كونه
غير المعصوم ع الذي نعلم شخصه والا لزم صيرورة المعصوم معلوما بالتفصيل الثاني ان الاجماع
قد يتحقق من اتفاق اثنين مجهولين نسبا بعد العلم الاجمالي بكون احدهما معلوما الثاني الاتفاق
الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كالو حضر عند الشخص طوامير متعددة
توقيعات كثيرة مكتوب في كلها نجاسة القليل بالملاقات فربما حصل العلم اجمالا بان احد
الاقوال المكتوبة من المعصوم ع وانه حضر الشريف ويعبر فيه ايضا كون اثنين من الطوامير
فصاعدا مما جهل صاحبه نسبا مما ذكر والنسبة بين هذا والاول عموم من وجه لتصادقهما على
الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا كما وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف
عن دخول شخص المعصوم فعلا او تقريرا وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوامير الكاشف
من دخول قول المعصوم في الاقوال المذكورة فيها والثاني يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة
بل لا يبعد تحققه في الخارج لبعض طالب اثار الشريعة واما الاول فمختص على الاول الثالث
الاقوال اتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين
ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق جماعة معلومين تفصيلا على امر

بصدور قول من المعصوم على طبق قولها والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق
الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا وتصادق القول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخصه
فعلا وتقريرا وصدق الثالث فقط على الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق
اقوال المجتمعين المعلومين تفصيلا وهذا القسم تحققه في زمن الغيبة عزيز عزيز واما الثاني
فهو اخص مطلقا من الثالث كما ان الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم ع بالمعنى الاعم
سواء كان شخصيا كالاول او قوليا كالثاني او صدور قول كالثالث ثم ان طريقة العامة اخص
مطلقا من طريقة القدماء نظرا الى ظاهر تعريفهم اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من
جميع رؤساء هذه الامة والامام من جملتهم فينكشف عن هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع
عند العامة اجماع عند القدماء بظاهر تعريفهم واما بالنظر الى مذاقهم فالنسبة عموم من وجه
لتصادقهما على الاجماع الضروري كوجوب الصلوة والخمس والزكوة والصوم وصدق طريقة
القدماء فقط على الاجماع القائم على حلية المتعة وصدق الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة
بني ساعدة على آرائهم الفاسدة وظهر من ذلك ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا وقد يكون
كبرويا اما الاول فكاجماع بني ساعدة لانا نمنع تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثاني فلانا نقول
معترضا عليهم اي شيء دلكم على حجية الاتفاق من حيث هو اتفاق وسيجيء ابطال ادلتهم انتهى هذا
تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة واما طريقة الشيخ فاعلم ان الشيخ بعد ما
وافق القدماء في طريقتهم قال مسلك اخر تقريره انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود
خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم لو خالف المعصوم وخالفه فذلك الاجماع اجماع
وحجة تمسكا بالاخبار وقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرها انتهى فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا
بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع كاشفا ولو على ملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين
مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلقا فكل اجماع عندهم اجماع عند الشيخ ولا عكس اذ
الاجماع اللطفي اجماع عند الشيخ فقط لا عند القدماء لعدم تمامية دليله واما الاجماع عند المتأخرين
فهو الاتفاق الكاشف عن رضاء المعصوم رضاء حقيقيا وهو اخص مطلقا من الاحتمال الرابع
عند القدماء واعم من وجه من الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن
دخول شخص المعصوم قولا مع العلم بعدم صدور القول تقية وصدقه بدون الاحتمال الاول

على اتفاق جماعة كاشف عن رضاء المعصوم الذي تحققه في امثال زماننا عزيز عزيز وصدق
الاحتمال الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا مع الشك في الصدور
رضاء وتقية وكذا النسبة بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة
العامة كالنسبة بين القدماء والعامة والنسبة بينه وبين طريق الشيخ كالنسبة بين القدماء
والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي
علم الشخص بنفسه من التفحص والاستقراء فمن حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه
ويطلق عليه المحصل والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والاخير اما قطعي كما لو نقل بطريق
التواتر والواحد المحفوف او ظني كما لو نقل بالاحاد والاول يسمى محققا ايضا وينقسم تارة
الى بسيط ومركب وسيجيء انشاء الله تفصيلهما وينقسم تارة الى ضروري ونظري والضروري ينقسم
الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاتفاق كل من تدين بدين محمد ص على حكم من الاحكام بحيث
صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلوة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين
الاسلام بشرطه والمراد بالثاني من الاول هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الاحكام
بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري هو الاجماع
المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة
مثلا اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف بين العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عدا الاخباريين
من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف انما هو في ان الحجية هل هو من باب الكشف والوصف
او التعبد والاسم والذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه
المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة اللطف والاخبار و
غيرها من الامور الخارجية وذهب الشيخ بعد ما وافق الاصحاب في ذلك الى ان ظهر منهم قول مع
عدم العلم بالمستند وعدم ظهور المخالف ومخالفة المعصوم فهو ايضا حجة من باب الكشف
بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما
العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما انعقد
عليه الاجماع كاعتبار قول العدل فان هذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعض متمسكاتهم
مشعر بالحجية عندهم من باب الكشف كالخبر السابق فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس

مشوب بالخطاء وبالجملة لو كانوا كالقائلين بالحجية من باب الكشف لهم كان طريقتهم كالشيخ من حصول
الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية والا فكونهم عاملين به من باب التعبد هو الظاهر منهم
وقد تمسكوا على مختارهم بالايات والاخبار والعقل ومن الروايات قوله تعالى في سورة النساء
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اولا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع
غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج بينهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه واما الجواب عنه
فنتكلم فيه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا
ان الوعيد انما هو على المنضم والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل
على الشرط والجزاء اما ان يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون
الثاني معطوفا على الاول بالواو او بالفاء وعلى الاول لا شك في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك
من دخل داري فله درهم وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف به وعليه مستقلا في
ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فحينما تحقق احد
الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء
عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله
درهم فلو لم يتحققا او تحقق احدهما دون الاخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من
قبيل الاخير فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول التوعيد
فبطل الاستدلال للشك في استقلال غير سبيل المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم
الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن منا ني
لا يحصل العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرت من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين
في التوعيد مستلزم لكون عطف هذا على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول
في التوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة اعني الاستقلال في الوعيد لا يستلزم
نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هو لا دليل
على ترتب العقاب عليها الا بمخالفة الرسول وثانيا ان الاية الشريفة مفهومها ناطق بان

الوعيد

الوعيد مرتفع عند ترك المجموع الامرين من حيث المجموع ولا شك ان ترك المجموع من حيث هو
قد يحصل بتركهما معا وقد يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع
غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد بحصول ترك المجموع من حيث
هو مع مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او ليتم
الاستدلال او في جانب المفهوم بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه
لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فدار الامر بين التجوز في المنطوق
والتقييد في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى
من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكورة دالة على عدم حجية الاجماع
اذ المفاد انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب وان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا
لم يستلزم اتباع غير سبيلهم للعقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الاية فالاية عليهم لا لهم وهو
المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مفرد مضاف وهو حقيقة
في الجنس لا العموم الاستغراقي فسبيله سبيل المطلقات وهي منصرفة الى فرده الاظهر وهو
هنا الايمان وخامسا سلمنا ان السبيل المفرد المضاف متواطئ في افراده ولكن لهذا الكلام
اطلاق تركيب فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين عليه العقاب علم بان هذا الاتباع
مستلزم لمشاقة الرسول او علم انه ليس بمستلزم لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من
تلك الصور الاولى وما نحن فيه من الاخير فيحمل المطلق على الاول وسادسا ان المؤمنين جمع
معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل كل مؤمن فعليه العقاب
ولا شك في ان المعصوم من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم
فالاية دليل على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وفيه ان الجمع المحلى وان افاد
الاستغراق وضعا الا ان خروج ما يتناوله العام عن اللام عند العرف العام غير مضر فتدبر
وسابعا ان كلما قيد المعطوف عليه بشيء وقيد المعطوف به ايضا بحكم العرف فلو قال هنا
اكرم يوم الجمعة العلماء واضع ديل الفهم منه وجوب الخلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه
مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ظهور حقية سبيلهم وانت خبير بان محل
النزاع محل الشك وفيه ان القيد المعتبر في المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتباد

ذلك في جانب المعطوف للاخير عبال الخصم وثانيا ان قوله ومن يتبع الخ يدل بمفهومه على النهي عن
اتباع غير سبيل المؤمنين على لعدم اتباع سبيلهم والاتصال ومن لا يتبع سبيل المؤمنين فتدبر
واما المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية ولكن الاية ظنية الدلالة وان كانت قطعية الصدور
والمسئلة اصولية والظن فيها غير معتبر والعمل بالظن الكتابي اما من باب الوصف او الاسم
لا سبيل الى الاول لعدم دلالة الدليل الدال على حجية في الاصول بل في الفرعيات ولا الى الثاني
اذ الدليل الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب او الاخبار او الاجماع اما الاول
ففيها انه لو صح خبر دل على حجية الكتاب فغاية دلالتها على الحجية في الفروع دون الاصول
مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب دوري اذ عمدة ادلة القائلين بحجية الاخبار من حيث
الظنون الخاصة انما هو اية النفر والنبأ واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دوري
وكذا الاجماع ومن الايات قوله تعالى في البقرة وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
فان وسط الامم اعدلها فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا اذ الاعدل من جميع الامم المعصوم
واذا ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجة وفيه اولا ان مورد الاية اختصاص للاخبار فان
تلك الائمة حين الخطاب كانوا صغار وصبي فلا يتوجه الخطاب اليهم ان اولا ان الخطاب انما هو
بقوله كم ويكفي في صحته وجود الامير والحسنين ع وثانيا ان ائمتنا احياء عند ربهم يرزقون
حياتهم ومماتهم سواء فان قلت يمكن مع اعتبار الاخبار الدالة على ان مورد الاية الائمة ع بزعم
الخصم قلنا سلمنا ولكن الخطاب شفاهي وهو يستلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في
المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين اي طائفة من الطوائف فلعله اثناعشر وعلى المستدل نفي الاحتمال
وثانيا ان الاية مجملة لانها لو تبقيت على ظاهرها لزم الكذب نظرا الى ان المعنى ح ان كل الامة
معصومون وليس فلابد اما من التاويل في الخطاب او في قوله وسطا ولا مرجح لاحد الطرفين
واذا جاء الاحتمال طرء الاجمال وسقط الاستدلال وثالثا لو سلمنا ان المراد من الخطاب
المجموع من حيث المجموع فنقول اما من جملة المعصوم وما ريب في حجية مثل هذا الاتفاق لحصول
الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع ورابعا ان الاية ظنية
والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله الخ فانها
دالة على عدم لزوم الرد عند الاتفاق فيكون حجة وفيه اولا اعمية الدليل من المدعى اذ

جواز العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل
واحد ما يكفيه من الدليل العقلي او النقلي فلم يثبت المدعى وثانيا ان الاية موردها خاص بتبادر
التنازع في المرافعات منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما استفيد ان المجتهدين الغير المجتمعين
والغير المتنازعين لا يجب عليهم الرد بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به مع ان
المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم ورابعا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية في شيء
الى واما الاخبار التي تمسكوا بها من المصوبة ولا وجه لتمسكه بها اذ بعد القول بالتصويب
لا احتياج الى الاجماع والاخذ به للحكم الاجتهادي واصابة الواقع وان لم يؤدي الاجتهاد الى المجتمع عليه
ولكن الانصاف ان له ان يقول اني كما اكون قائلا بالتصويب كذلك اقول بان الخطاء المتحقق في مقابل الصواب
الذي لا يراد به الا ما انزل على النبي صلعم فالمراد بالمجمع عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافات
بين القول بالتصويب وبين التمسك بتلك الرواية وثانيا ان الخطاء واما جنسي بان يخطاء احد
في الامس والاخر في الحاضر وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون في جنس الخطاء وان كان خطاء كل
مغايرا لخطاء الاخر واما شخصي بان يخطاء الكل في مورد واحد والمتبادر من لفظ الخطاء هو الاول نظرا
الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس فمعنى الرواية نفي اجماع الامة على جنس الخطاء
فيلزم على الخصم في احد الامرين اما القول بكون الكل معصومين او الكل الا احد منهم معصوما والاول
بديهي البطلان فيتعين الثاني فالرواية دالة على ما اختاره الشيعة من الحجية من باب الكشف وعدم
خلو الزمان من المعصوم الا ان يدعي الخصم ان المتبادر من الخطاء صفة ما هو ما ذكر الا انه في حالة
التركيب يظهر منه الخطاء الشخصي وثالث ان للاجماع اما ارادي وهو ان يحصل الاجتماع على
امر بعد اطلاع كل من المجتمعين على مذهب الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع
وبعده والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجتمع بنو فلان على قتل زيد فان المتبادر منه
الاجتماع مع الاطلاع وبعده فالمعنى ح ان امتي لا يجتمع على الخطاء بالاجتماع الارادي فلا ربط
له بالمعنى لان اجماعاتنا كلها اتفاقيات ونحن بصدد اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على
وجوب السورة مع عدم اطلاع بعض على اخر ابدا فكيف يحصل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف
ان الاجتماع الارادي يتبادر من لفظة الاجتماع في الاثبات واما في النفي والمتبادر نفي الاجتماع
مطلقا اراديا واتفاقيا والاجتماع في الرواية انما هو في حيز النفي لا الاثبات ورابعا ان الاية

اسم جمع وهو عند الاضافة يفيد العموم ووقوعه في خبر النفي كوقوع كل انسان في خبر النفي فكما
لا يستفاد من قولنا لم يقم كل انسان الا رفع الايجاب الكلي فكذا هنا فلا يتبادر من قوله صم
لا يجتمع امتي على الخطاء الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هي ويصدق هذا القول
وان كان واحد منهم معصوما على الخطاء فهذه الرواية يدل على حقية مذهب الشيعة من وجود
المعصوم في كل عصر فان قلت لو كان كذلك فلا وجه لاختصاص عدم الاجتماع على الخطاء بهذه
الامة فان في كل الامم السابقة كان معصوما اما كان اجتماع كل من الامم السابقة على الخطاء ايضا
ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة قلنا عدم اجتماع امة موسى او عيسى ع على
الخطاء في العصر السابق لا ينافي اجتماعهم على الخطاء فالآن كان في زماننا ومن البديهيات انهم صاروا
بعد نبينا مجتمعين على الخطاء لعدم اقرارهم بالنبي صم ولكن امة نبينا صم لا يجتمع على الخطاء الى
يوم القيمة وسادسا ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها ويتخم مما ذكر عدم كون
هذه الرواية ونظايرها كقوله لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وقوله كونوا مع الجماعة و
قوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذي
هو القدر المتيقن من مدلولاتها على المطلوب واما الادلة العقلية فاقويها ان العلماء قد جمعوا
تخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من المجتمعين الكثيرين قد اخبروا باختيار قطعي تخطئة
من خالف الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلماء
المحققين لا يجتمعون على القطع وهو القطع بخطاء مخالف الاجماع بمجرد الظن فلا يكون قطعهم الا
عن قاطع لو جب الحكم لوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء مخالف الاجماع
حقا فيكون ما عليه الاجماع حقا فهذا الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة
المجتمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيا اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها كون
المخبر به امرا شرعيا محسوسا غير قابل للخطاء غالبا فاجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول
العلم عادة بحجية الاجماع اعم من ان يكون من جهة كاشفية الاجماع او التعبد المحض وبما قررنا
اندفع النقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم العادي بحقيته و النقض
باجماع اليهود ان لا نبي بعد موسى وذلك لان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض
الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القطع والظن

واضح

واضح لا يشتبه على اهل التميز فانتفى منه الشرط الثالث واجماع اليهود ناش عن احاد الاوايل
لعدم تحقيقهم فانتفى المقدمة الثانية وبالجملة ما ذكر انما يرد نقضا لو تحقق الشروط و
القيود المذكورة وكذا لا يرد الدور بان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لان وجود هذا الاجماع
الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها فحجية الاجماع موقوف
على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع
وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع فالحق في الجواب ان
المستدل ان اراد اثبات حجية الاجماع الذي يخطاء مخالفه بالمعنى الخاص اي الكاشف عن راي
المعصوم وصغرى دليله اعني انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا
كبرى دليله وهو قضاء العادة بخطاء المخالف ولكن لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم
طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا ينفعه وان اراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع فالصغرى
ممنوع ان اراد من الاجماع القايم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية
لانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه نمنع حكم العادة
على ما ذكروه ولو فرض موافقة امامية على القطع بخطاء المخالف يكون حجية الاجماع
الذي يحكم بخطاء مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة وان اراد من الاجماع
المذكور اجماع العامة فالصغرى مسلم ولكن نمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح في الصغرى
ايضا لان النظام وجعفري حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجية الاجماع وهم من
العامة وان اراد منه الاجماع في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان المقصود حجية اجماع في الجملة
واما بيان ما اختاره الشيخ من المسلك المختص به فيستدعي بسطا في المقام فنقول
اختلف عبارات العلماء في نقل مختاره ره اختلافا ناشيا عن اختلاف عبارته المذكورة
في العدة فالذي ما نقلوه من الشيخ فالذي نقل اولا انه اذا اتفق الامامية على قول
ولم يكن اية ولا سنة مقطوعا بها سواء كان القطع مسببا عن تواترها اللفظي او كان
باعتبار احتفافها بقرينة دالة على صدق صدورها لا على صحته ولا على فساده ولم يعلم
له مخالفا ايضا ولم يعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فيحكم بان هذا القول قول الامام ع
لانه لو لم يكن كذا وجب عليه اظهار الحق بنفسه او بسفيره حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة

الى الحق الواقعى بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه اداء لحق اللطف الواجب على الحكيم
ونقل عنه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول فى المسئلة والنادر على خلافه وكانت المسئلة
ما لا يجرى فيه التخيير الاستمرارى كالوجوب والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب
والسنة المقطوع بها فى جانب القول النادر فنحكم ان ذلك قول الامام ع وبان المعظم على
خلاف الحق ولا ينافى الحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه يكفى فى اظهار الحق الذى
هو اللطف وجود الاية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر فنحكم بانه
ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لاظهار الحق بالقياس الى المعظم او ارسال
بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يؤدى الحق اليهم نظرا الى قاعدة اللطف
فوجب اتباع المعظم قطعا وما نقل عنه ثالثا انه اذا اختلف الامامية على قولين وكانت
المسئلة مما يجرى فيه التخيير الاستمرارى كما لو قال بعض بوجوب ركعتين عينا فى ظهر الجمعة
والاخر بوجوب اربع ركعات عينا فيه او نفرض ان البعض قد ذهب الى وجوب الاستنجاء
بالاحجار عينا والاخر بالماء كذلك فان وجد دليل من اية او سنة مقطوع بها فى احد الطرفين
فنحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الاخر على خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر
انفا فان لم يوجد دليل فى البين على احد الطرفين فحكم الطائفة اللاحقة ليس الا التخيير لاتفاقهم
بالحيرة التى ليس مقتضى قاعدة اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعى الا هذا لكون
هذه القاعدة كاشفة عن الواقع فان قلت فعلى ما ذكرت من كون الحكم الواقعى هو التخيير بالنسبة
الى اللاحقين لكونهم متحيرين وحكم الواقعى للمتحير ليس الا التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم
خلاف اللطف بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين على طبق الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد
من الطائفتين متحقق لان من اتى بركعتين يوم الجمعة معتقدا لوجوبه العينى فليس عمله الا
بعمل من اتى بهما على سبيل التخيير وان اعتقاده خلاف الواقع مع كون العمل على طبقه مما لا يضر
بقاعدة اللطف فتدبر وما نقل عنه رابعا انه لو وجد قول من واحد من الامامية ولم نجد
له دليلا ولم نعرف له مخالفا ولا موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم له ولا خلافه
هذا بيان المقامات الاربع ولنا على الشيخ كلام فى كل من تلك المقامات فنقول فى المقام الاول
انك قد عرفت ان حاصل كلامه ره فيه انه لو لم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام لوجب عليه

اظهار

اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف
ومحصوله ان هذا لطف وكل لطف واجب على الحكيم وفيه اولا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى اما
الاولى فلان اللطف عنده اما عبارة عن اظهار الحق الواقعى بالنسبة الى كل فرد فرد من الافراد
سواء طابق المصلحة ام لا ام عبارة عن اظهار ما يقتضى المصلحة سواء طابق الواقع ام لا او عبارة
عن عدم اخفاء الحق بالنسبة الى الجميع من حيث المجموع وان لم يطابق المصلحة او عبارة عن عدم
اخفاء الحق بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بشرط المصلحة مع القول بعدم انفكاك المصلحة
او القول بامكان الانفكاك لا سبيل الى الاول لمنع كون اللطف ذلك وانى لك باثباته بل لم يقل به
احد وللنقض بالاحكام الموافقة للتقية كوضوء على بن يقطين حيث امره المعصوم فيه بطريق خلاف
العامة المصلحة فيلزم عليك ان تقول بارتكاب الامام خلاف اللطف وللنقض بوجود الا
الكثيرة بين المجتهدين اذ لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهار الحق لكل واحد
منهم وليس ولا الى الثانى لانا وان سلمنا ان اللطف هو ذلك الا انه لا ينفع للخصم لجواز ان
يكون المصلحة فى حق المجمعين ظهور المصلحة وفى حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين
ولا الى الثالث لمنع كون اللطف ذلك وعليك بالاثبات ولا الى الرابع لانك اما تقول بعدم
انفكاك المصلحة فى زمن من الازمان فنطالبك بالدليل او تقول بجواز الانفكاك فى زمان
فلم لا يجوز ان يكون هذا الزمان هو الزمان الذى انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما منع الكبرى
فبيانه ان اللطف على الشارع اما واجب وهو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل فيه كالاحكام
الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد واما مندوب وهو الاظهار فيما يستقل العقل
لما صار العقل مستقلا صار اللطف على الله مندوبا بالكفاية العقل والاول ينقسم الى مطلق
وهو اللطف الذى لا يؤثر فيه منع المانع بل ارتكب لدفع المانع كبعث الانبياء فان بعثهم لطف وانما
هو لدفع الموانع وقد سمعت ان جرجيس ع قتل مرات وبعث ايضا والى مشروط وهو
اللطف الذى يكون تحققه فى الخارج مشروطا بفقد الموانع كظهور مولانا القائم ص واذا
انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكليته اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق
بالنسبة الى غير المجتمعين واجبا مشروطا سلمنا الصغرى والكبرى ولكن لو علمنا بلزوم اللطف
بالنسبة الى المجمعين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لزم اخفاء اللاحقين لحكم المجمعين

لا يصح الابعد اظهاره كونه حقا وسببا للاظهار اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق
او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف فالاول خلاف المفروض والثانى مفقود والثالث
لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا فى السببية غير خفى عند الانظار
وانت خبير بان احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله
لاظهاره فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف وان جعل هذا الامر الخفى سببا لاظهار الحق
والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة لزم عدم حجية
التقرير فانه لا شك فى ان عدم اطلاع المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة وان قلنا بان
علمه ارادى فعدم المنع بعد الاطلاع تقرير منهم عم فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية
التقرير وفيه ان حجية التقرير مشروط بالقطع باطلاع المعصوم وبكون التقرير مسببا عن رضائه
الواقعى والاول مسلم وجوده والثانى مم لاحتمال كون التقرير لاجل مانع فان قلت ما ذكرت يقوى
ما زعمه العامة من جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم فلهم ان يقولوا كما قد يكون تقرير المعصوم
لاجل المانع فكذلك يمكن فقده انه لذلك فلا دليل على لزوم وجوده قلنا وجود الحجة فى زماننا
كبعث الانبياء لطف واجب مطلق نعم ظهوره لطف اخر واجب مشروط بفقد ان المانع ونحن
قاطعون بان عدم الظهور فى هذا الزمان للمانع فان قلت فاى فائدة فى وجوده بعد عدم امكان
ظهوره فى هذا الزمان قلنا اصل وجوده كاف فى نظام العالم ومثل مثل الشمس تحت انضمام
المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واستعداد المعادن فهو ايضا مثله كما هو
مفاد الرواية هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ متمسكا بقاعدة اللطف واما الكلام
بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار التى ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة
كى ان زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ففيه
اولا ان الرواية باطلاقها التركيبى تدل على وجوب الرد والاتمام سواء احتمل وجود المانع منهما
ام لا يكون الظاهر من الفرد بين الاخير واما عند وجود المانع فالرواية بالنسبة اليه مشكوكة
بالتشكيك المضر الاجمالى وثانيا سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هى من الاحاد
لا يجوز التمسك بها فى المسئلة الاصولية غاية ما فى الباب حصول الظن فيها بان المجمع عليه
حكم الله الواقعى فيصير التمسك بها من باب التمسك بالاحاد فى الحكم الفرعى من حيث الوصف

فيخرج

فيخرج عن محل النزاع وثالثا لا شك فى ان المؤمنين لا يجتمعون على شئ الا بعد اطلاعهم على دليل
شرعى فالزيادة والنقصان لا يحصلان الا لاجل ذلك الدليل الشرعى البالغ اليهم من المعصوم فالباعث
على النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله عم نحن اوقعنا الخلاف بينكم الخ ورابعا
ان الرواية لا يشتمل حكم تبديل المؤمنين حكما باخر كما لو قال احدهم بوجوب شئ والاخر
حرمة فلا يصدق على هذا القولين شئ من الزيادة والنقصان نعم مورد الرواية ما لو قال
احد بان الصلوة لا سجود لها والاخر قال بوجوده فيها فالرواية اخص من المدعى وخامسا
ان الرواية لا يفى دلالتها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع واما بالنسبة الى الرابع فلضرورة
ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا واما
بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال نصفهم لزيادة شئ والنصف الاخر بنقصانه
لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لانه جمع محلى باللام يفيد العموم ولا يصدق على النصف لا بقى
يدل على حجية هذا الاجماع قوله عم خذ ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه نظرا
الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر كذا يستفاد من قوله
فان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب اخذ كل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرها لزوم
الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها خبر واحد ظنى غير مفيد فى المقام وثالثا انها
تدل على عدم حجية هذا الاجماع اذ بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم
هذا لان المجمع عليه لا ريب فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول واما كلامنا
عليه فى الثانى من المقامات فيرد عليه فى هذا المقام ما ورد فى المقام السابق مضافا الى القول
بحجية الشهرة حيث قال لو لم يكن فى جانب النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال
لو كان فى النادر قول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقعى بالنسبة الى المعظم بنفسه او بسفيره
مع المعجزة والبرهان وانت خبير بان هذا ليس الا القول بحجية الشهرة بل لكونها كاشفة عن الواقع
فنقول ان المعظم ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ فى مقابلهم قول نادر فيلزم
على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذى هو عين الشهرة فذهاب الشيخ على حجية
رد عليه لا يقال للشيخ القول بان لى سنة مقطوع بها وهى قوله كى ان زادهم فيؤخذ بالنادر
لموافقته للسنة المقطوعة قلنا كيف صار هذه الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم

الى عدم الاعتقاد واما كلامنا عليه فى المقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما صيرورة الاعتقاد
والعمل معا مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل له وان خالفه الاعتقاد وعلى التقديرين يلزم خلاف
اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظ واما على الثانى فلان كل من قال بلزوم الاستنجاء
بالاحجار لزوما عينيا حكم بسقوط التكليف عند فقدان الاحجار وان وجد الماء لعدم تطهير
الماء فيدخل فى العبادات تلك الحالة فوقع من حيث العمل ايض فى الضلالة كما كان من حيث
الاعتقاد كك وهذا عين خلاف اللطف وكذا القول بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار واما الاحقين
الغير المجمعين فمع حيرتهم اذا ظهار الحق الواقعى بالنسبة اليهم متحقق بلسان الشرع والعقل
اما الاخير فلحكم القوة العاقلة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشتبه الواجب بغير الحرام وكان
المشتبه محصورا فعليهم التطهير بالماء والاحجار مثلا واما القول فلقوله عم لا تنقض اليقين
الا بيقين مثله دونه اللاحقين صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقعى وله يرتفع
ذلك اليقين الا بالاتيان بالمحتملات كما ذكرنا اليه واما كلامنا على الشيخ فى المقام الرابع فلا
يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك فى المقامات الثلثة واما تحقيق ما هو المختار عند القدماء
بسطا وهو انك عرفت امكان كون الاجماع عندهم احد الاربعة المفصلة والتحقيق انه لا يصح
كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان الاحتمال الاول لا يمكن الا فى زمن المعصوم وكذا لا
يمكن الثانى الا فى قرب زمان الغيبة لا فى مثل تلك الازمنة وبعد ما كان شان هذين الاحتمالين
ذلك فلا يحتمل الاجماعات المدعاة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة ومع احتمال
الاول ابن ادريس على شيء منهما لان تلك الاجماعات فى كتبهم اما محمولة على المحصل او المنقول او الشهرة
فان اريد من قولهم اجماعا المحصل مع احتمال الاول فلا معنى اذ حصول شيء فرع امكان
تحققه فى ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان اول الاحتمالات او الاحتمال الثانى فكذا الاول
فى البطلان اذ كل واحد من القدماء يدعى اجماعا كثيرة فكيف يمكن حملها على الثانى الذى وجوده
حال الغيبة غاية الندرة وان اريد بقولهم اجماعا المنقول مع ارادة هذين الاحتمالين فلا
وجه له ايض اذ كثرة المنقولات فرع كثرة ما نقلت منه تلك المنقولات وقد عرفت ان
المنقول غاية الندرة او معدومة وكذا لا يصح حملها على الشهرة اذ التعبير عنها بلفظ الاجماع
مما ليس بعد عدم القول بحجية الشهرة مع صراحة عباراتهم فى الاجماع المحقق فلا بد من

كون

8

كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين ليستقيم الاجماعات ما نقلت ولا يجوز الحمل على الثالث كالاولين لما يستفاد منهم من اشتراط مجهول النسب فى المجمعين على طريقة القدماء مع انه
قد سبق ان تحقق الاجماع على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى وجود المجهول قلنا الا اشتراطا
هو باعتبار الاحتمال الرابع الاعم من السوابق الثلث فتدبر واما بيان طريقة المتاخرين
فى الاجماع فاعلم انه عنده عبارة عن اتفاق طائفة من الخواص على مسئلة من المسائل الشرعية
بحيث يصير نفس ذلك الاتفاق كاشفا عن رضاء المعصوم فى نفس الامر والواقع فربما
يحصل من اتفاق اثنين وربما لم يحصل من مائتين والمحصل له هو الحدس ولا يشترط فيه
المجهول ولا يضر خروج المعلوم مثلا اذا علمنا ان اتباع ابى حنيفة من خواصهم وعوامهم ليس
فتويهم فى الفروع والعمل لهم الا على طبق راى ابى حنيفة ودخلنا مدرسة فيها جماعة حنفيون
طالبين للعلم ثم سئلنا واحدا منهم عن مسئلة معلنة فاجاب بجواب من دون نسبة الى ابى حنيفة
ثم سئلنا الاخر عن تلك المسئلة فاجاب هكذا وهكذا الى عشرين او ازيد او نقص يحصل
لنا القطع بالوجدان بان هذا ابى راى ابى حنيفة غاية ما فى الباب انه قد يحصل من خمسة وقد
لا يحصل من عشرين وبالجملة اتفاق جميع اهل الرجل واتباعه ومقلديه على امر قد يكشف
قطعا عن راى ذلك الرجل كتحقيق هذا فى امثال زماننا غير عزيز فلو اطلعنا على معتقد
زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادى ونحوهم من الاجلاء لعطف مثلا بان هذا راى رئيسهم
ثم ان فى المقام بعضا من الشكوك والشبهات يتعلق بعضها بنفى امكان الاجماع وبعضها بعدم
امكان الاطلاع عليه وبعضها بعدم حجية لا تاسيس بايرادها وحلها فان هنا محلها فمن الشكوك
فى المقام الاول انك كنت عالما بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به
فكيف يمكنك العلم به بواسطة الاتفاق مع انه مستلزم للدور اذ العلم بمعتقد الامام فرع
العلم براى كل واحد به من المتفقين وهذا فرع العلم بان الامام رايه كذا لكونهم من جملتهم
والجواب اولا بالنقض بان هذا الشبهة واردة على الشكل الاول وغير مختص بالاجماع فان من
يدعى ان كل متغير حادث اما ان يعلم بان العالم حادث ام لا فان علم فلا يحتاج الى كلية الكبرى
والا فكيف يعلم كلية الكبرى فيلزم الدور فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بالحل الذى ذكره
فى دفع هذا الاشكال من الشكل الاول وحاصله ان العلم الاجمالى بكلية الكبرى حاصل

من دون العلم بتفاصيل الافراد ومن ترتيب القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة فالعلم بذهاب
المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالا ولا علم بخصوص قول الشخص الخاص وانما العلم بخصوصية
حاصل من العلم الاجمالي السابق والعلم بالضروريات التي يشارك فيها المجتهدون من النسوان وا
لصبيان من هذا الباب ضرورة انك تعلم ان امة النبي صلعم مطبقون على ان صلوة الظهر اربع ركعات
وان جميع الشيعة متفقون على حلية المتعة مع انك لم تعرفهم باشخاصهم مفصلا ومنها ان اتفاق
المجمعين اما مستند الى دليل شرعي ام لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعا وعلى الاول المستند اما قطعي
واما ظني لا سبيل الى الاجماع العادة قاضية باستناع اجتماع كثير على مدلول امر ظني لاختلاف
القرايح والاراء والطباع ولا الى الاول اذ العادة قاضية بانه لو كان مستندهم قطعيا لكان
منقولا وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع وفيه انا نمنع استحالة الاجتماع على الامر الظني
سيما اذا كان في غاية الظهور والجلاء مع كونه معتبر حجة او نمنع قضاء العادة بنقل
القطعي بعد تحقق ما هو اقوى منه اعني الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع لكمال
الفايدة في تعدد الادلة وتفاوت مراتب القطع واما ما تمسكوا به في المقام الثاني فمنها
ان العلماء منتشرون في مشارق الارض ومغاربها ولا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن
معرفة اقوالهم والجواب اولا انه شبهة في مقابل البداهة اذ لا اشكال فيه انك
تعلم ان مذهب جميع علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكوة والصوم رمضان وان
مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ارائهم
مع ان مرتبة البداهة كما في تلك المسئلة المسبوقة بمرتبة النظر فكيف لا يمكن حصول
العلم مع النظر الذي هو محل الكلام فان قلت ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات
دينا او مذهبا قلنا اي ضرورة دعت الى نجاسة الف كر من الخلات بالقاء راس ابرة
من البول فيه مع انا نعلم ان اطباق العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم
يصادفوا في ذلك على حرف ايضا نريهم مطبقين على ان الاكل مقدار عشر مثقال من الخبز يفسد
الصوم مع ان الدليل اللفظي على افساد الاكل الصوم لا ينصرف الا الى المعتاد من الاكل
والمتعارف وايضا نريهم يتمسكون في نجاسة ابوال وروث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس مدلولا ولا مطابقيا ولا تضمنيا

ولا

ولا التزاميا لذلك الخبر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وكذا غير اطلاقات
الماكولة والمشروبة وغيرهما والبول غير الروث وليس كل ذلك الا الاجماع على ان العلة
في هذا الحكم النجاسة والقول بفهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وعناد فلم لا يفهم من امر الشارع
بالجهر في الصلوة لاجل وجوبه على المرءة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون اغسلي ما
الى ان هذه الشبهة انما يرد لو اعتبرنا في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء
والشيخ والمتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا به في المقام الثالث فمنها قوله تعالى و
نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد
منها ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية
غيره وان الجمع لا تنازع فيه ومنها ما تمسك به بعض القاصرين من الخاصة وهو امور منها
انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا على المجموع وهذا عين الشبهة الموردة على
التواتر والجواب الفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق
ومنها ان اكثر الاجماعات خلافية وفيه انه ان اراد صغريته وجود المخالف تحقق الاجماع ففيه
اولا ان هذا رد عليك لان كون اكثر الاجماعات خلافيا فرع تحقق الاجماع كما لا يخفى فتدبر
وان اراد ان وجود المخالف ينافي حجيته فلا يحتاج دفعه الى البيان لما عرفت مرارا ان
وجود المخالف لا يضر على طريقة اصحاب الاثر ان الاصحاب مجمعون على حرمة العمل بالقياس
مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان هنا فوايد الاولى وهل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين
المحققين ام لا الحق الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول
فلانه من الممكن اطلاع طالب الحق على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في اشخاص
المجمعين وانه سئل عنه شيء فاجاب بنعم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل
عنهم عين ما سئل اولا فاجاب كل بما تعارض الجواب السابق تعارضا صريحا فلا بد من
حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام ع على محمل صحيح كالتقية ونحوها فهل يحمل
بالاول او الثاني الحق الاخير بالثاني في المرتبة الثانية ليس مامورا الا به وان كان من باب
التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم في الاجماع بطريقة المتاخرين الحدس الذي
يجوز فيه الخطاء فبعد حصول الحدس الثاني المعارض للحدس الاول نحكم بالخطاء في الحدس

الاول فيتبع الحدس الثاني اذ هو المكلف بما ادى اليه اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف
بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن والوقوف على ما لم يقف اولا وهذا لا يضر
في حجية كيف والبناء في فهم معاني الكتاب والسنة واستنباط وجوه دلالتها على ذلك
فكيف لا يضر اختلاف الخصم في حجيتها هناك ويضر هنا واما على طريقة الشيخ فان فرض
وقوعه قبل زمان العمل فالجواز محجة واما بعده فلا لانه ينافي قاعدة اللطف لما عرفت ان
مقتضاه وجوب وقوع العمل على طبق الحق الواقعي فبعد حضور زمان العمل لا بد من كون اجماعهم
على الحق الواقعي واما على طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو
اتفاق كما يظهر من بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث
الكشف كما يشعر به الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء فحكمه حكم اجماع الشيخ
من التفصيل الثامنة اعلم ان الشهيد ره بعد زعمه ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق
الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من الشيخ
الى زماننا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء خلافية فينبغي الاعتذار
في جانبهم في حق تلك الاجماعات الكثيرة بحملها على الشهرة بناء على تسميتهم المشهور اجماعا
او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته دعوى
الاجماع مثل لو قال احد من العلماء لا يجب صلوة الجمعة علينا اجماعا وقال المخالف بان
مراده على الوجوب التخييري يجامع دعوى الاجماع على نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على روايته
بمعنى تدوينها في كتبهم منسوبة الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولا ان لفظ الاجماع
ظاهر في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاق
للفظ مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو قبيح وثانيا ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر
صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة فيعمل به العامل بالاجماع المنقول مع ان اكثر
العلماء العاملين به لم يعملوا بالشهرة فارادة الشهرة منه من دون قرينة تدليس بالقياس
اليهم حاشاهم عن ذلك وثالثا رب مقام يدعى الاجماع فيه والمشهور على الخلاف فكيف يحمل
ادعاء الاجماع على الشهرة ورابعا اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع
ويريدون الشهرة التي ليسوا عاملين بها وخامسا ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع

عند القدماء

عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل فهو فاسد لما مر ان عندهم الاتفاق الكاشف من دون
اعتبار وفاق الكل ويرد على الثاني ما ورد على الاول اولا وثانيا ويرد عليه ما ورد على الاول
ثانيا اذ غير العامل يجوز عدم الخلاف عن نوع حجيته وثانيا يرد عليه ما ورد على الاول رابعا وثالثا
يرد عليه ما ورد على الاول خامسا ويرد على الثالث منها اولا ان ذلك التاويل لا يمكن في
كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء والمخالف بحرمته وثانيا يرد عليه ما ورد
على الاول خامسا ويرد على الرابع منها اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد
على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع فاقد للرواية وقد يعتذر بان
تلك الاجماعات تحمل على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد
على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من القدماء المدعين للاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ
فكيف يحمل عليه ورابعا ما ورد على الاول وثانيا لبناء الاكثر على عدم اعتباره وقد يعتذر بحمل
تلك الاجماعات على الاجماعات المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول وخامسا وثالثا
ما ورد على الاول رابعا ورابعا ما ورد على الاول ثانيا ثم انه يظهر من صاحب لم كون الاجماع
عند القدماء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا
هذا غير ممكن ولاجل هذين الوهمين حكم بان الاجماعات المنقولة فيما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا مبني ادعاؤه على الغفلة فليحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد حيث قال فكل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل
متواتر او احاد محفوفة بقرائن القطعية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة
ويظهر من بعض المتاخرين ان صاحب لم قد حملها على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل
الاربعة ويرد عليه ان كان بناؤه على الحمل على الشهرة فقط ما ورد على الاحتمال الاول
من الايرادات الخمسة وان كان بناؤه على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد
مضافا في الحمل الثالث انه ينافي مذهب صاحب لم فكيف يحمل عليه فانه يقول بعدم امكان
الاطلاع على الاجماع وهذا الاحتمال صريح في امكان الاطلاع عليه فالاصح ان يبنى حمل
كلام صاحب لم على الغفلة ويبنى حمل كلمات كل تلك الاعيان على الغفلة ولعل الاولى ارجع
الثالثة كلما قيل هذه المسئلة حكمها كذا اجماعا او للاجماع او بالاجماع او ان هذه المسئلة

اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم اذ الاصل
في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى
التحقيق العدم عند من عدى الشيخ من الخاصة من القدماء والمتاخرين اذ النسبة بين الاتفاق والاجماع
عموم من وجه لصدق الاجماع بدون الاتفاق على اتفاق جمع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف
والعكس فيما لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ورضاء المعصوم والاجماع هو الاتفاق الكاشف
نعم يمكن العمل بالاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وفي حكم لفظ الاتفاق قوله المسألة
كذا بلا خلاف او لا خلاف فيه واما عند الشيخ فكل اتفاق محمول على الاجماع المصطلح عنده بل الاتفاق
اخص من اجماعه مطلقا لما مر من انه يقول لعدم الاعتناء بقول النادر في بعض المقامات وهل
يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل البيان ونحوهم على الاجماع المصطلح ام لا الحق
لا اذ الاجماع المصطلح يعتبر فيه امور من جملتها كون المجمع عليه امرا دينيا والاجماع على رفع الفاعل
ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شان المجمعين عدم التفوه بشيء الا بعد البلوغ
من المعصوم وشان هؤلاء فيما قالوه الاخذ من طريقة العرف والعادة ومن هنا ظهر ان الاجماع
الفلاسفة على امر ولو كان دينيا كاجماعهم مثلا على وجوب عصمة الامام لا يحمل على المصطلح اذ شانهم
فيما قالوا الاعتماد على العقل الناقص من غير ملاحظة شيء اخر نعم يعتبر الاجماعات المدعاة من عبايد
النحويين في مقام الترجيحات ومراتب الظنون وكذا لا يحمل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه اذا اجمعت الشيعة على روايات فلان على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات من الموضوعات
الصرفة ضابطة الاجماع اما بسيط وهو اتفاق الكاشف على قول واحد كالاجماع على
وجوب غسل الثوب عن روث ما لا يؤكل لحمه واما مركب وهو الاتفاق الكاشف الناشي عن
قولين فصاعدا المنافي للقول الثالث في مسألة او مسألتين لا يوجد بينهما قدر مشترك
والكلام الآن في اللاحق وقد عرفت على انه اقسام ثلاثة فمن امثلة القسم الاول اختلاف
القول بين الاصحاب في وجوب السجدة لقراءة العزيمة في الصلاة وحرمتها فالقول بالاستحباب
او الكراهة موجب لحكم زائد اخر وخرق للاجماع المركب ومنها قول بعض باستحباب
الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وقول اخر بحرمته فالقول بوجوبه احداث لقول خارج بينهما خارق
للاجماع المركب ومنها قول ان المشتري الواطي للامة الواجد فيها عيبا ممنوع من الرد على

اجماع بسيط

قول ويجوز له الرد مع الارش على قول اخر فالقول بالرد مجانا احداث ثالث خارج عنهما خارق
للاجماع المركب وللقسم الثاني امثلة منها ان بعض الاصحاب قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا
وقال اخرون بعدم وجوبه له كذلك فالقول بوجوبه في دبر الرجل دون المراة خرق للاجماع المركب
من غير احداث لحكم زايد خارج عن القولين كما كان كذلك في الامثلة السابقة بل الثالث هنا مندرج في
الاولين واختيار لاحد القولين في بعض الافراد والقول الاخر في اخر بخلاف القسم الاول ومنها
ان للاصحاب قولا بفسخ النكاح لكل واحد من العيوب وقول اخر لبعضهم بعدمه في كل العيوب فاختيار
الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب كسابقه من المثال ويسمى هذا القسم قولا
بالفصل ايضا لا يخفى عليك وجود الجامع وهو الدبر والعيب في المثالين ومن امثلة القسم الثالث
قول بعضهم بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وقول بعضهم بقتله به وبصحة بيع
الغايب فالقول في القتل وعدم صحة بيع الغايب والعكس خرق للاجماع المركب وقول بالفصل
ومنها قول لبعض بوجوب الغسل للجمعة عينا وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة تخييرا
فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني قول بالفصل وخرق للاجماع المركب ثم انه قد يجمع
خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل كمسألة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وقد يوجد الاول
فقط كمسألة الجهر في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كالقول المقابل للاجماعين البسيطين
كما لو اجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول واجمعوا على وجوب غسله من البروث فالقول
بوجوب غسله من احدهما دون الاخر قول بالتفصيل وهو ظاهر وليس اجماعا مركبا لان
المناط في الاجماع المركب اختلاف في الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع
المركب هو القول المقابل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسألة او مسألتين ومناط
القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد متحدة الحكم او مختلفة
الحكم فيصير كل اعم من الاخر من جهة اذا عرفت ذلك فاعلم ان خرق الاجماع المركب عند الاصحاب
لا يجوز اما عند غير الشيخ فلان الخرق بعد حصول العلم بدخول قول المعصوم في احد القولين
خروج عن قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم
على الضلالة وهو ينافي اللطف الا ان هذان الدليلان لا يتمان الا بالنسبة الى القسم الاول
لا الطريق الشيخ ولا من عداه من القدماء اما الطريق الشيخ فلانا لو فرضنا اختيار التفصيل في

فسخ العيوب لم يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين الكليين مخالف للاخر ويكفي ذلك الخلاف
في اظهار الحق واما الطريق من عداه من الخاصة فاختيار التفصيل كما يلازم القطع بالمخالفة
كما يلازم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار التفصيل يستلزم القطع
بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في صورة القطع
بالموافقة اللازم له فمنع عدم جواز خرق الاجماع المركب في تلك الصورة مع ان الاصل الجواز
لانا نقول بان بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة ايضا وجعلها دون
ما يحتمل الموافقة والمخالفة فيبنون على احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احد ان
سلوك هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق الاخر ملازم
اما للضرر فقط او النفع فقط للختار الاخر فتدبر ثم ان ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل
ما اذا اثبتنا نجاسة القليل بملاقاة العذرة بنص او غيره فتمسك في انفعاله بساير النجاسات
بالاجماع المركب اذ القائلون بالنجاسة او الطهارة لا يفرقون بين الموارد واما عند العامة
فالمحققون منهم واقفوا في عدم الجواز وبعضهم الى الجواز مطلقا وفصل ابن الحاجب بان الثالث
ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل للاول بما اذا وطي المشتري البكر ثم
وجدها معيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد بالارش فالقول بانه يرد مجانا رافع للامر
متفق عليه اعني عدم الرد مجانا وللثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب فقيل يفسخ بالكل
وقيل لا يفسخ شيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق
لكل من القولين في النفي وهذا التفصيل جيد اذ الادلة التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا
دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل اما عدم دلالة الدليل العقلي اي الاجماع
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فلان المسئلة مختلف فيها فاين الاتفاق على نفي جواز الخرق
واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين واما الرواية فلظهورها في جميع الامة
ضابطة القول بالفصل بين المسئلتين لا يخرج من احوال ثلث اما ان لا يعلم حكم منهم
فيها بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الاحكام الاجتهادية التي
لم يتعين فيها حكم بحيث انعقد عليه اجماع بسيط او مركب كما لو لم تعلم تزكية المسوخات
فثبت تزكية الارنب منها من اجل ما دل على جواز تزكية السباع فحكم بجواز التزكية في الكلاب

بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك
ولكن لم يكن معروفا من الاصحاب بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفصل
كما اذا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لانه مسكر فحكم بحرمة ساير المسكرات لاتحاد الطريق
في المسئلتين وفهم العرف عموم العلة فمن حكم بحرمة الخمر قال به في غيره من المسكرات ومن لم يحرمه
مطلقا لاتحاد الطريق فلا يجوز الفصل هنا كالصورة الاولى ومثاله ايضا من ورث العمة
ميراث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحاد الطريق ومثله زوج وابوان فمن جعل للام
ثلث اصل التركة كابن عباس لم يفرق بين المقامين ومن جعله ثلث الباقي فكذلك الا ابن سيرين
فقال في الزوج بمثل ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم
اتحاد الطريق فمن قوم جواز الفصل منهم العلامة كما حكاه بعض الاصحاب حيث قال يجوز
لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه او مثله وهو حسن خلافا لصاحب المعالم
حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز اذ الامام مع
احدى الطائفتين وملازمة وجوب المتابعة وفيه انه انما يتم اذا علم عدم خروج الامام عن
القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قيل من ان بناء كلامه على وجود
قول الامام في القولين في جميع الصور المذكورة به ويتم عدم جواز التفصيل مدفوع بانه ح
للحاجة الى التفصيل والتشقيق الذي ذكره بقوله اذا لم يفصل الامام بين مسئلتين فان
نصبت على المنع من التفصيل وعدم يقين بامكان التكليف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع
وهو بعيد **ضابطة** اذا اختلفت الامة على قولين وقطعنا بانتفاء الثالث فاما ان يدل
على احدهما دليل اجتهادي قطعي او ظني او فقاهتي فيؤخذ به كما في مسئلة وجوب السجدة
وحرمتها ان تم دليل اجتهادي على احدهما وكما في مسئلة الفسخ بالعيوب فان الدليل الفقاهتي
دال على عدم الجواز لان النكاح قد حدث والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل
والا ففيه قول بالتخيير اختاره الشيخ وقول بطرح القولين والرجوع الى مقتضى الاصل وفي
ذلك منسوب الى بعض الاصحاب وربما يتوهم كون هذا النزاع منافيا لما تقدم من عدم جواز خرق
الاجماع المركب عند الاصحاب طرا كما عليه صاحب لم حيث قال في جواز الخرق وعدمه والمتجه
على اصولنا المنع مطلقا لان الامام ع مع احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منها

والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كك بطريق اولى وهكذا القول
فيما اذا انتهى فبذلك علم جواز خرق الاجماع المركب ويمكن دفع المناقشة الثانية بانهم
في مسئلة الخرق في مقام الاطلاق والاهمال وهو انه هل يجوز احداث الثالث ام لا في
تلك المسئلة في مقام انه لو حصل التعارض بين القولين وقطع بان الامام قايل باحدهما
ولم يكن هناك دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير كما نسب الى الشيخ ام الرجوع الى الاصل
في مقام العمل فكلامهم هناك في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقام كيفية
العمل فالبحث السابق منعقد لبيان عدم جواز احداث القول الثالث مقابل القولين لعلم من ان
يكون الحكم في مقابل العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل انه فع مناقشة لزوم التنافي
بين البحثين ولكن لا القول بالتعميم المذكور في البحث السابق مناف لما نظهر من الاصحاب في بحث
تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير وان امكن الاحتياط فبذلك يعلم ان بناءهم على التخيير فلا وجه
للتعميم نعم يرد على صاحب المعالم ره المناقشة بان حكم ببطلان الطايفه بطريق اولى بالنسبة
الى الثانية مع انهما باطلان في الواقع ولا وجه للاولوية بعد القطع بان احد القولين للامام
وان كلا من الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن الحق انه لا تاع المناقشة المذكورة
لان الموهوم المراد ان الطائفة الثانية لما كان قولهم باطلا في الواقع فقط من غير ظهور بطلان
قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الامام قايلا به فحكم ببطلانه وحقيقه احد القولين فالطايفه
الثالثة يعلمون بطلان قولهم ظاهرا بعد ظهور الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين
بخلاف الثالثة فانهم لا يعلمون بطلان قولهم في ظاهر النظر فحيث كانت الطائفة الثانية باطلة
فالثالثة بطريق اولى البطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكر فاعلم ان بعضهم
استند القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل متمسكا بان التخيير لا دليل عليه لانه ان اراد القايل
به انه واجب مستقل ففيه انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا
اما انتفاء الاول فظاهر واما انتفاء الثاني فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال
على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار واما في تعارض القولين فلا وكذلك الاجماع لانه
بين اختلاف اصوليين في المسئلة واما العقل فلا يدرك الوجوب الاستقلالي التخييري في مقام
تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام عرفا

فهو

١٢

مفهوم حتى فيما دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الواردين على موضع واحد كما في سجدة
فان مجرد العلم الاجمالي فقوله لا يوجب لزوم الاخذ به وكونه مكلفا به فيما دار الامر بين المحذورين
نعم ان علم تفصيلا واجمالا وامكن الاحتياط لتم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا مع انه يلزم
التكليف ح بما لا يطاق ومقتضى القول بوجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام وترتب العقاب
على تركه والتخيير لا يلازم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف الباطل
من القولين فيلزم ح ان يكون معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق وان اراد انه مقدمة
لترك المخالفة القطعية لما عليه الامام ففيه ان الدليل على وجوب ذي المقدمة حتى فيما علم
قوله ع اجمالا ودار الامر بين المحذورين كما في مسئلة وجوب السجدة غير موجود فان قلت
من ملاحظة القولين نقطع بانتفاء البراءة الاصلية قلنا ان اريد انتفاء البراءة بالنسبة
الى المشافهين فهو مسلم ولا ينفعه وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلم لا يجوز كون الحكم
الظاهري في حقنا البراءة الاصلية وعلى المدعي نقل عدم الجواز الاثبات وان اريد ان بناء العقلاء
على التخيير هنا فهو مم بل هم ربما يحكمون بالتخيير وربما يحكمون بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال
وربما يتحيرون فلا وجه لاطلاق القول بانهم يبنون على التخيير والتحقيق انه ان كان احد
القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيوب وعدمه ووجوب الغسل عند
وطي الدبر وعدمه والا فينبغي التفصيل بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد
وعمله كما يقع ذلك في ابواب المعاملات مثلا ان ذهب جمع منهم الى ان التركة نصيب الاخ
من الاب واخرون الى انه نصيب الاخت من الابوين وعلم انتفاء الثالث من البين وان
احدهما قول الامام بلا زمان لم يجب عليه الافتاء بل وجوازه غير معلوم وحيث لم يعلم وجوبه
ولا جوازه يحكم بالحرمة لان الاصل في الفتوى الحرمة لقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
ولادلة حرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقي المشكوك فان قلت عدم الافتاء مستلزم العسر
والحرج المنفيين قلنا لا نم ذلك نظرا الى ندرة امثال تلك المقامات فتدبر وان كان احدهما
متعلقا بعمله ولما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عينا واخرون بوجوب
صلوة الجمعة كك وقطع بانتفاء الثالث وبان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع اذ ذلك
قبيل الاجمال العرضي المرادي والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف

ولا يمكن الاحتياط كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمة عند قراءة العزيمة في الصلوة فان لهم فيه
قولان بالحرمة والوجوب فالحكم فيه هو التخيير البدوي لان ظاهر الاصحاب الاتفاق على التخيير في
المسئلة فان القايل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير معلوم وان نسب الى بعض الاصحاب وملاحظة
هذا الاطباق الظاهري يورث الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض اعني فيما دار الامر
فيه بين المحذورين مع العلم بان احد القولين للامام ع وايضا لا شك في كون احدهما حكما للمخاطبين
والمظنون اشتراك الغائبين معهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء
في الباب وهذا الظن في الحقيقة ظن بالمسئلة الفرعية وهو فيها حجة فلا يتوهم بطلان التمسك
بهذا الظن مضافا الى ان الحكم بالتخيير موافق للاحتياط ح من جهة ان الرجوع الى الاصل طرح
لقول الامام قطعا بخلاف التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة ولا الموافقة وعليه بناء العقلاء ايضا
فيما نحن فيه ضابطة لا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين
بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان انعقاد مجلس فيه جماعة من العلماء قطعنا بكون الامام
فيهم اجمالا فقال بعضهم بنجاسة القليل بالملاقات واخر بعد مهام بعد ساعة اتفقوا على النجاسة
بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقات فيمكن كون الامام من الطائفة التي قالت اولا
بالانفعال ومن الطائفة الثانية ايضا بان كان القول بعدم الانفعال اولا تقية وكذا لا ريب في جواز
ذلك عقلا وكذا لا ريب في جواز ذلك عقلا على طريقة المتاخرين لامكان الحدس اولا من اختلاف
الاصحاب وانعقادهم على قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول واحد وحصل الحدس
ثانيا بانه قول الامام معينا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والوجه واضح وهل يمكن
بناء على طريقة الشيخ ام لا حكى صاحب لم عن المحقق انه حكى عن الشيخ انه قال ان قلنا بالتخيير لم
يصح اتفاقهم بعد الخلاف اذ ذلك يدل على ان القول الاخير بط وقد قلنا انهم مخيرون واعترض
عليه المحقق بان لقايل ان يقول للتخيير ان يكون التخيير مشروطا بعدم الوفاق بعد وعلى
هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف واستحسنه صاحب لم ره بعد نقل الاعتراض عنه وقال
لعل المحقق حمل التخيير في كلام الشيخ على البدوي الذي يوجد الجهل بالحكم الواقعي وكذا اعترض
عليه بابداء الاحتمال في كونه مشروطا بعدم الاتفاق وهذا الاحتمال كيف يصح منع امكان
الوفاق بعد النفاق ولكن الحق ان مراده التخيير الاستمراري بمعنى ان الحكم الواقعي هو التخيير

بعد عدم اظهار الامام للحق الواقعي لئلا يلزم خلاف اللطف الذي عليه بناء بالنسبة الى الطائفة اللاحقة
كما نقلناه عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول اللاحق في الواقع وهذا مناف
للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية احد القولين بزعمه فلو جاز منتف
نعم يرد عليه بهذا المعنى ان الحكم بعدم جواز الاجتماع بعد الاختلاف بناء على التخيير الاستمراري
لا يتم قبل زمان حضور وقت العمل لجواز كون احد القولين باطلا وكذا اتفقوا على اللاحق بعد
الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف ايضا نعم لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل اذ الوفاق
كاشف عن بطلان احد القولين فيلزم خلاف اللطف الا ان يقال ان مراد الشيخ ليس التخيير مطلقا
حتى قبل حضور وقت العمل بل مراده بعده مع عدم اظهار الامام للحق الواقعي فحكمه على امتناع الوفاق
بعد النفاق في محله ولكنه يرد على الشيخ اعتراض اخر على قاعدة اللطف في الحكم بحجية المتفق عليه
واذا صارت الامامية على قولين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب
واخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا سنة مقطوع بها يدل على حقية احدهما فلو كان الحكم بالنسبة
الى اللاحقين احد الامرين بالتخيير البدعي لزم بقاؤهم على التحير والضلالة وهو مناف لقاعدة اللطف
فان قلت انهم متحيرون في الاعتقاد لا في العمل لامكان الاخذ باحدهما من باب التخيير البدوي قلنا
وان كانوا غير متحيرين في مقام العمل الظاهري واما في العمل الواقعي فهم متحيرون وهم في الضلالة
لامكان كون متعلق النهي الواقعي هو الذي تركه المكلف واختار غيره ومقتضى قاعدة اللطف
عدم مطابقة اعتقادهم للواقع او عملهم له وههنا ليس كذلك ولذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي
فيما اذا اختلف الامامية على قولين والمسئلة مما يجري فيها التخيير الاستمراري كوجوب الظهر
والجمعة مع عدم اظهار الامام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرناه لما وجب عليه الحكم بالتخيير البدوي
ايضا لانتفاء التحير بذلك في العمل الظاهري ضابطة الاجماع السكوتي عبارة عن حكم
بعض المجتهدين بشيء واطلع عليه الباقون فسكتوا وهو ليس بحجة عندنا وعند ناقحقي العامة
اما عندنا فلما عرفت ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر ان السكوت اعم
من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديده واحتمال التقية في الانكار واما
عندهم فلما عرفت من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت اعم منه ولذهابهم الى تصويب
كل مجتهد تنبيه هل يجوز تعاكس في الاجماع المركب بان يقول الاول بقول الثاني

وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلا وان فرضنا عدم الاطلاع لو قوعه اما على طريقة القدماء
فيمكن حصول الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فى المجمعين حيث سئل السائل
المجتمعين المسئلتين على المعصوم اجمالا عن حكم ماء القليل بالملاقات فقال البعض منهم بالانفعال
والباقون بالعدم ثم سئل عنهم فى زمان اخر فينعكس الشطران مع العلم الاجمالى بكون المعصوم
فى جملتهم فى الزمانين والقول بامتناعه تمسكا بامتناع رجوع المعصوم عن قوله فى غاية السقوط
اذ نحن فى صدد بيان جواز ذلك عقلا بل لو قلنا لوقوعه فى الخارج فلا محذور فيه فيجب حمل احد
قوليه ع على التقية ونحوها من المصالح وظنى انك تجد الاعتراف بامكان تحقق التعارض بين الاجماعين
المحققين على طريقة القدماء كما مرت الاشارة اليه للاشتراك فيما ادعيناه واما على طريقة المتاخرين
فجوازه اظهر من اجل احتمال بقاء الامام على قوله فى الزمانين مسايل الاولى فى حجية
الشهرة والكلام فيه يقع فى مقامات الاول فى الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيفة و تسمى
تلك الشهرة بالشهرة الفتوائية وهى مطابقية واستنادية والمراد بالاول ان يفتى المعظم بما يطابق
مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستند وا فتويهم اليها كما لو وجدت المشهور افتوا بنجاسة
العصير العنبى اذا غلا واشتد من دون تمسكهم فى ذلك برواية ثم وجدت رواية ضعيفة مطابقة
له وبالثانى فتوى المعظم بحكم تمسكا منهم ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا بالاحتياط تمسكا
برواية ضعيفة وهل دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوها من الروايات القاصرة سندا
ودلالة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا كلام فى ان المحققين قد ذهبوا الى حجية الرواية المنضمة
الى الشهرة الفتوائية خلافا للشرذمة لان كلا منهما منفردا ليس بحجة وانضمام غير حجة الى غير
حجة لا يصير غير الحجة حجة كما ان انضمام غير الحجة الى الحجة لا يصير غير الحجة حجة وهو واضح الفساد
ستعرف وانما الكلام فى ان حجيتها من باب الوصف لاجل الدليل العقلى على اعتباره او من باب
انه ظن مخصوص دل على اعتباره دليل شرعى من الكتاب او السنة او الاجماع والاقرب الاول
لانا ان فرضنا عدم حجية الشهرة تمسكا بذهاب المشهور الى عدم حجيتها فلا نسلم ذلك الذهاب
حتى فى صورة انضمامها الى الرواية بل ان لم نقل بذهابهم ح الى الحجية لم نقل بعدمها ولكن نقول
ان الخبر الضعيف وان كان غير حجة بنفسه لاية النبأ لكن دلالتها على عدم حجيته حتى حين انضمامها
الى الشهرة ممنوعة لعدم الانصراف فظهر ان ما تمنع عن حجية الشهرة من الشهرة وكذا ما

فى حجية الشهرة

فى باب الوصف او من باب انه ظن مخصوص

رغنع

تمنع عن حجية الخبر الضعيف من اية النبأ لا دلالة لهما على المنع فى محل الفرض ويمكن لما كان اعتبار
كل دليل موقوفا على وجود المقتضى وانتفاء المانع فلا بد من بيان وجود المقتضى اولا فنقول
ان بقاء التكاليف وانسداد باب العلم التفصيلى فى اغلب الاحكام التى نقطع بالتكليف فيها
بالنسبة الينا فالتكليف ح اما الاقتصار على المعلومات والعمل باصالة البراءة فى غيره او الاحتياط
او تحصيل العلم التفصيلى او العمل بالظن والاول مستلزم للخروج عن الدين والثانى للعسر والحرج
المنفيين الموجبين لاختلال النظام والثالث للتكليف بما لا يطاق فتعين الاخير واذا انفتح
باب العلم بالظن فاما ان يقتصر فى العمل بظواهر الكتاب وصحاح الاخبار فيلزم ما يلزم على
التقدير الاول من التقادير الاربعة واما ان يتعدى الى ساير الاسباب الظنية فاما ان يتعدى
الى الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا كما يتعدى الى غيره من الاسباب او يقتصر على التعدى الى غيره والاول
هو المطلوب والثانى مستلزم للترجيح بلا مرجح او الترجيح المرجوح اذ لو لم يكن هذا اقوى من ساير
الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين الاول فحجة من قال انه حجة لا لاجل كونه من الظنون
الخاصة امور منها قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا اى تفحصوا لاحتمال الكذب ولا شك
فى حصول التبين والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر وفتوى المشهور وفيه اولا ان المتبادر
من التبيان العلمى لا الاعم منه ومن الظنى فلو قيل تبين موت فلان عندى فهم منه العلمى فلا
دلالة للاية على كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة فى الاعم لم نسلم انه مطلق وهو بالنسبة
الى الفرد الظنى مشكك بالتشكيك المضر للاجمالى وثانيا سلمنا الاعمية والتواطى فى الافراد
وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسئلة اصولية فان قلت الاجماع القاطع قائم على اعتبار الظن
الكتابى فى الفروع فهو حجة فى الاصول بالاجماع المركب قلنا ثبوت الاجماع القاطع على
اعتباره فى الفروع حتى يصير من الظنون المخصوصة اول الدعوى بل الحجية انما هو من باب
الوصف والدليل العقلى فتدبر ومنها قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر
فان المجمع عليه لا ريب فيه وكلمة ما من ادات العموم فيشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل الوضع
وفيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين
فلا ربط للرواية بالمعنى اعنى الشهرة الفتوائية فان قلت العبرة بعموم اللفظ والمورد غير
مخصص قلنا ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد بل تحصل العموم بالمورد فلو قيل هل تفعل

فحجة من قال انه حجة من الظنون الخاصة امور

منها

منها

نفس الشهرة

الماء بالملاقات فاجيب بان ما مكان كرا لا ينفعل فلا بد هنا على عدم انفعال الكر من غير الماء وبا
الملاقات بل المعنى ان الكر من الماء لا ينفعل وان كان لفظة ما عامة فانقلت لعل الاستدلال بها
من جهة النص بالعلة وهى عامة شاملة لما نحن فيه قلنا عموم العلة هنا اول الدعوى فان
الاجماع اخص من المشهور فانقلت يحمل الاجماع الواقع فى الرواية على المشهور لقرينة السان
قلنا نمنع حمل الاشتهار على الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور لدوران الامر بين ارتكاب
التجوز فى لفظ الاجماع وارتكاب التقييد فى لفظ الاشتهار والتقييد اولى وثانيا سلمنا ان الرواية
واضحة فى الدلالة على المدعى لكنها ظنية والمسئلة اصولية ثم اعلم انه اذا كانت للرواية المنجبرة
بالشهرة جزئيتين وافقت المشهور بعضمون احد الجزئيين دون الاخر واما ان نقطع بكون متمسك
المشهور غير تلك الرواية او نشك فى ذلك او نقطع بتمسك بنفس الرواية ففى الاول يكون
الشهرة جابرة لمضمونها المنقول به فقط من غير تلك الشهرة جابرة للصدور ايضا فلا يجوز
التمسك بتلك الرواية الا بقدر الاعتبار وفى الثانى نحكم بكون الشهرة جابرة للرواية بحسب
المضمون كالاول لا الصدور الا ان الفرق ان ما حكم به فى الصورة الاولى ومن انجبار الرواية
بقدر الشهرة انما كان من باب الاجتهاد وهنا لاجل الاصل الاعتبارى الفقاهتى وفى الثالث

اما

ان نقطع بان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة على صدق الجزء
من مضمونها الذى يطابق المشهور او نقطع بان عملهم لاجل قرينة دالة على صدق الصدور
او نشك فى ذلك بعد العلم بوجود قرينة على احد الامرين ضرورة ان عملهم بالرواية الضعيفة
لا يكون الا مع احد الامرين فالصورة اولى والثالثة حكمهما كالصورتين الاوليين كالصور
السابقة فى عدم جواز التجاوز عن قدر انجبر بالشهرة اجتهادا فى الاول وفقاهة فى الثانى
واما الثانية فهى منقسمة بملاحظة المضمون غير المنجبر اذ القرينة الدالة على صدق الصدور
مورثة للوصف الذى عليه بناء المجتهد والمفروض وجودها فى المقام واما الصورة الاولى
فهى منقسم الى قسمين فاما يظهر خطائهم فى دلالة متن الرواية اولا فعلى الاول يجوز التعدى
الى المضمون الغير المنجبر الذى افتوا بخلافه وعلى الثانى لا يجوز وخلاصة الكلام انه كلما ظهر
انجبار الرواية صدورا فالتعدى جائز والا فلا على التفصيل المذكور المقام الثانى فى حجية

فى ان حجية نفس الشهرة

نفس الشهرة كما لو ذهب المعظم فى المسئلة الى قول والنادر الى اخر ولم يوجد دليل على احدهما

فهل

فهل هذه الشهرة حجة ام لا بل يجب التوقف والرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى القواعد العقلية
او النقلية بعد سد باب الاجتهاد وفيه قولان الاول الحجية وهو محكى عن العلامة فى ية والمقدس
الاردبيلى فى مجمع الفائدة ومحرر العلوم فى بعض رسائله وظاهر الشهيد الثانى وولد الشيخ البهائى

مختار

والمحمد الاول لانه لا شك فى علمنا وقطعنا وجدانا بكمال تقويهم وورعهم لم يقولوا امرا الى كان
مستندا عندهم ما هو دليل عندهم وان اخطاؤا فيه وفى دليلية على احتمال بعيد ثم حصل
لنا الظن القوى بكون ما اعتقدوه دليلا على ما قالوا به حقا مطابقا للواقع بحيث لو حصل لنا العلم
به لو افقناهم فيه بل لان الدليل الرابع الشامل له مضافا الى ان اكثر الاحكام او كثيرا منها يثبت
بالضعاف المنجبرة بالشهرة فلو لو لا اعتبارها لزم تعطيل كثير منها فاذا وجب الاخذ بالخبر الذى شهر
الفتوى بمضمونه وان كان ضعيف السند غير صالح للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر
ايضا لعدم تاثير الخبر وعدم نفعه لعدم الفصل بين الصورتين فتدبر هكذا قيل ثم انه قد يتمسك
فى حجية الشهرة بان عدالتهم تمنع من الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل ويقوى الظن فى جانب الشهرة وضعفه فى لم فان العدالة توصى بعدم الافتاء بغير ما
يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء مامونا عن الظنون وبان الشهرة التى تحصل معاصرة
الظن هى الحاصلة قبل الشيخ واما بعده فلا وعلى الاكثر ما يوجد مشتهرا فى كلام الاصحاب حدث بعد
زمن الشيخ وانتخير بان هذا التضعيف مضعف ان حاصل كلام الشهيد راجع الى ما قدمناه
من ان الظاهر ان توافق جمع من الاعيان على الخطاء بعيد ودعوى ان الخطاء ليس مامونا عن الظنون
مسلم ولكن لا يقدح فيما قلنا من حصول الظن بحقية مستندهم لكثرتهم وعدالتهم واهتمامهم فى
امر الدين نعم احتمال الخطاء يقدح فى حصول العلم ونحن لم ندعه وايضا كلامنا فى حجية الشهرة
فى الجملة مع قطع النظر عن حدوثها قبل زمن الشيخ او بعده والكلام فى ان اى شهرة معتبرة سيجئ
انشاء الله فى المقام الرابع وقد يتمسك فى حجية الشهرة بالرواية السابقة وقد مر تقرير الدلالة

فالمشهور عدم الحجية

وما فيها من المنع دلالة واعتبارا فلا نعيد ثم ان فى المقام شبهة مشهورة وهى ان المشهور عدم
حجية الشهرة فالقول بحجية مستلزم لعدم حجية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل
ودفعها اما على طريق ما حررنا اليه من عدم حجية الظن فى المسائل الاصولية فهو انه لا ريب فى ان
حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية فذهاب المشهور الى عدم حجيتها لا يوجب الا ظن

بعدم الحجية في المسألة الاصولية وهو فيها ليس بحجة كما ستطلع عليه انشاء الله واما الظن الحاصل من الشهرة
في الفروع فمما دل على حجية الدليل الرابع فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة في الفروع لا يلازم
اعتباره في الاصول ولا يلازم من عدم اعتباره في الاصول لعدم الدليل عدم الاعتبار في الفروع واما
دفعها على مذهب القائل بحجية الظن في الاصول فبوجهين الاول انه لا شك في ان ما تحقق فيه
الشهرة المورثة للوصف في الفروع كثيرة في الغاية لا سيما في المعاملات بحيث علم اجمالا مطابقة
بعض الظنون للواقع فحصل العلم بثبوت تكليف بين تلك الظنون فاما يعمل بالجميع او لا يعمل بشيء
منها او ببعض معين لا يقطع معه بطرح للامر القطعي تخييرا او تعيينا والثاني مستلزم لطرح الامر
القطعي والثالث مخالف للاجماع كالرابع مع استلزامه الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وبعد
ملاحظة ذلك فلا يحصل الوصف على عدم حجية الشهرة من الشهرة فلا يشكل الامر لظهور
ان حجية الشهرة من باب الوصف لا الاسم وقد قلنا انه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة
النافية لحجية الشهرة الثاني ان المشهور كما ذهبوا الى عدم حجية الشهرة لذا ذهبوا الى عدم
حجية غيرها من الظنون الموهوم اعتبارهم الظن وعدم العلم بالحال والاستقراء ونحوها فنقول
لا شك ان كثيرا من الفروع عبادة ومعاملة مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ويعلم اجمالا
ان بعضا من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم يعمل بشيء منها لطرحنا
الامر المقطوع فحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل
او شيء آخر الدال على حرمة العمل بالظن قد انكسر صولته بالقياس الى بعض منها فلا بد من
العمل بكلها لحصول القطع بالاتيان بالمقطوع اجمالا والقول بالعمل ببعض هذه الظنون بحيث
لا يحصل القطع بمخالفة المقطوع مع انه مخالف للاجماع المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح على
انا نقول بعد علمنا بان مدرك المشهور في ذلك هو الاصل وانه ضعيف فلم يتحقق الظن
في المسألة الاصولية حتى يعمل بها فان قلت كما كنت قاطعا اجمالا بثبوت التكليف بشيء
واجب البيع بعد تراكم تلك الظنون كذلك قاطع اجمالا بثبوت التكليف في المسألة الاصولية
يعني انا نعلم انما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من تلك الاسباب بعضه
مطابق للواقع فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب المحرم قلنا بعد تسليم ان الامر كما ذكرت
فلا بد من المصير الى التبعيض اي يجب العمل ببعض الظنون في المسألة الاصولية لكون الى قدر

لا يقطع

١٧

اعتبار [illegible] الشهرة كاعتبار الاصول الفقاهتية او كالادلة الاجتهادية

لا يقطع مع المخالفة القطعية ولو بعدم العمل بواحد من تلك الاسباب ويجب العمل بسائر الاسباب
في الفروع لكون الظن في الفروع اقرب الى الواقع من الظن في الاصول المقام الثالث هل اعتبار
الشهرة كاعتبار الاصول الفقاهتية حتى لو صادف دليلا اجتهاديا كان مطروحا او كالادلة
الاجتهادية فيحصل التعارض حين التصادف فيرجع الى المرجحات الحق الثاني فلو حصل التعارض
بين الشهرة الموهوم اعتبارها مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر الصحيح المعارض للشهرة مع كون
الوصف الشخصي جانب الشهرة فيقدم الشهرة اذ المسائل التي تعارض فيها مظنون الاعتبار
مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله الواقعي في تلك المسائل كثيرة بحيث يعلم اجمالا كون بعض الظنون
مطابقا للواقع فاما يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله والاول
مستلزم لطرح الامر المقطوع وترجيح المرجوح في النظر فان قلت كما ان العلم الاجمالي بان بعض
الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق للواقع كذلك نقطع اجمالا بثبوت
التكليف في مسألة الصحاح المظنون اعتبارها فرفع اليد عنه مستلزم لطرح المقطوع
فلا بد من العمل بها ايضا قلت مع ان في كل مورد من الموارد والمظنون فيها التطابق اي
تطابق الشهرة للواقع كيف يمكن دعوى القطع الاجمالي بان بعضا من الصحاح المعارضة
مطابق للواقع وهل هذا الا مثل ان يدعي ان عدالة كل واحد من العلماء مظنون ومع ذلك فسق
بعض منهم مقطوع اجمالا فكما ان هذا تناقض فكذلك ما تقول به هنا اذا اراد بالقطع بثبوت
التكليف في سلسلة الاخبار ان بعض مضامينها مطابق للواقع وان اراد ان بعضا من
تلك الاخبار يقطع بكونها معتبرة عند الشارع ففساده ظاهر اذ الخبر الصحيح نوع واحد
من الادلة الشرعية فهو من حيث هو اما معتبر عند الشارع او غير معتبر فالقول باعتبار
بعض الافراد دون بعض ساقط المقام الرابع هل الشهرة المعتبرة هي الحاصلة
قبل زمن الشيخ للغير او مطلق الشهرة قيل بالاول وهو للمحقق سديد الدين محمود الحمصي
والسيد رضي الدين طاوس وجماعة وقيل بالثاني وهو للمعظم وهو المعتمد اذ حجية
الشهرة من باب الوصف فحيثما افاد الوصف فهو حجة للدليل الرابع ولا يختص ذلك بزمان
دون زمان وللاولين وجوه وهي على ما قرره صاحبها ان الشهرة المفيدة للوصف هي
الحاصلة قبل الشيخ للغيره واكثر ما يوجد مشتهرا انما هو حادث بعد الشيخ والسرقية

ان اكثر الفقهاء المتأخرين عنه ره كانوا مقلدين له في الفتوى لكثرة اعتقادهم وحسن ظنهم
به بحيث صاروا ينسبون اليه والشهرة حصلت لمتابعته وقال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا
الذى حققته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل سديد الدين الحمصي والسيد رضي الدين
طاوس وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام
ابن فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد
عقيب ذلك والان قد ظهر ان الذي نفتي به ونجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلما لا يخفى على المتتبع من مخالفة المتأخرين للشيخ في كثير من
المسائل سيما محمد بن ادريس فانه اكثر من الطعن في سرائره على الشيخ وبالغ في القدح
وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق والعلامة رحمهما الله
على ابن ادريس بل المسائل التي خالفوه اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من له تتبع في مراسم
سلار ووسيلة ابن حمزة وغنية ابن زهرة وكافية ابي الصلاح وسرائر ابن ادريس
وغير ذلك من كتب من نشأ من زمن الشيخ واما ثانيا فلان المتأخرين لا يخلو اما ان يكونوا
بالغين حد الاجتهاد ام لا وعلى الثاني فهم فساق حيث تقلدوا الحكم والافتاء من دون
الاهلية مع انه من اكبر الكبائر واعظم المعاصي وعلى الاول يلزمهم الجهل والقصور حيث
لم يتفطنوا لحرمة التقليد والحاصل ان مقتضى كلام صاحب لم ونظائره اسناد الفسق
الى الاعاظم وانهم قاصرون ولا ريب ان اشتباهه لم ينشأ الا من ملاحظة موافقة اكثر
المتأخرين للشيخ في كثير من المسائل مع انك خبير بان مجرد تطابق الاراء اعم من التقليد

في بيان تعارض الشهرتان

المقام الخامس اذا تعارضت الشهرتان شهرة المتأخرين والمتقدمين وتساويا من
كل جهة الا التقدم والتأخر ففي ترجيح احدهما وجهان من كون المتقدمين اقرب عهدا
الى المعصوم وامكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع ومن ان المتأخرين ادق نظرا
من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة واغمض فكرا في كيفية استنباط
الاحكام فلكل جهة رجحان ولكن مقتضى الانصاف تقديم شهرة القدماء لاقربية عهدهم
لا يعادله دقة النظر اذ مناط الاحكام الفرعية المنسد فيها باب العلم هو تحصيل الظن
الاقرب بالواقع ولا ريب ان حصول ذلك في جانب القدماء اظهر الثانية في حجية

[illegible]

الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشفا ظنيا وهو اعم من الشهرة من وجه
لصدقهما على اتفاق المعظم على شيء بحيث صار كاشفا عن الواقع ظنا وصدق الاجماع الظني
فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف وصدق الشهرة فقط على اتفاق المعظم على
شيء بحيث لم يحصل من هذا الذهاب الظن بالحكم الفرعي فظهر فساد ما توهم من ان الاجماع
الظني هو عين الشهرة ومقتضى التحقيق حجية ذلك الاجماع لما دل على حجية الشهرة والمتعارف
التعبير عنه بقولهم الظاهر او المسألة اجماعية او لعلها اجماعية وحاله حال الشهرة فلو تعارض
مع الخبر الصحيح وكان في جهة فيأتي فيه ما مر في الشهرة فان مناط الاحكام الفرعية هو الظن

حجية الاجماع المنقول

الشخصي لا النوعي الثالثة في حجية الاجماع المنقول وعدمها وهو ينقسم الى قسمين فانه كان
اما متواترا واما احادا والاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب بان يخبر جماعة
عن تحقق الاتفاق الكاشف عن الواقع بحيث يفيد نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع
الحيثيات الخارجية عن الخبر العلم بحصوله والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن
القطعية والى ما هو غير محفوف بها ثم ان في المقام اشكالا منسوبا الى شيخنا البهائي وهو
ان تقسيم الاجماع المنقول الى التواتر وغيره غير سديد اذ من جملة ما يشترط في التواتر
كون المتواتر من المحسوسات والاجماع توافق راي المجتهد وهو غير محسوس فليس متواترا
والحاصل ان الاجماع المنقول امر معقول ولا شيء من الامور العقلية ان يكون متواترا اما الصغرى
فلكون الاجماع وهو اتفاق الاراء وانطباق الاعتقادات من المعقولات واما الكبرى فلان الامور
العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط والخطاء اما لغموضها وخفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة
فلو اخبرنا عن امر معقول فيسمع العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا
يثبت التواتر الا المحسوسات وفيه اولا منع الصغرى اذ المتعارف من الاجماعات المذكورة
في الكتب المعتبرة هو الاجماع المصطلح عند القدماء وقد مر ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق
الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين او دخول قوله في جملة اقوال المجمعين
ولا ريب ان هذين الامرين من المحسوسات نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره
المتأخرون من الاجماع لم يكن بعيدا واما ثانيا فنمنع اصل هذا الشرط في التواتر غاية ما يجب
في التواتر كون المتواتر جليا بعيدا عن تطرق الخطاء فيه وذلك الجلاء كما قد يتسبب لاجل

كونه محسوسا كما تحقق لاجل استفادته من امر محسوس ومعلوم ان الاجماع على تقدير
لكونه معقولا مسبب عن امر محسوس اذ اتفاق الاراء لا يكون مسببا الا عن الاقوال او
المتفقة التي هي من المحسوسات والمسموعات فلا بد في التواتر اما كونه محسوسا او ملزوما
لامر محسوس واما ثالثا فبان من الجائز كون مرادهم من الاجماع المتواتر القول الدال
على الاجماع لتسمية للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشايع ثم انه
لا نزاع في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف وانما النزاع في الاجماع المنقول
بخبر الواحد الغير المحفوف واختلف في حجية فقيل بالحجية وقيل بالعدم والقائلون
بالاول ذهبوا الى حجية الاجماع المنقول من باب التعبد ومن جهة انه ظن مخصوص دل على
اعتباره الدليل الشرعي كاية النبأ والنفر والمحققون من المتاخرين على حجية من باب
الوصف وهو المعتمد ويظهر من بعض حجية الاجماع المنقول تمسكا بالادلة التعبدية والوصفية
معا كصاحب المعالم ره حيث تمسك في حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان المخبر به اجماعا
او خبرا بالايات التي مقتضاها التعبدية وبالدليل العقلي الذي مقتضاه الوصفية
قلنا هنا مقامان الاول في اثبات حجية اجماع المنقول من باب الوصف والثاني من نفي
حجية من باب التعبد فاعلم ان للقائلين بحجية الاجماع المنقول تعبدا امور الاول الاولوية
الاعتبارية وتقريرها ان الاجماع قطعي من جهة الدلالة دون الخبر لانه لفظ والالفاظ
ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد معتبرا كان القطعي المنقول بالواحد اولى وبالاعتبار
اذ احتمال التعمد في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون وفيه اولا منع
اعتبار الاصل اي خبر الواحد تعبدا كما سياتي بان عدم دلالة الايات وغيرها على حجية
خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية اذ الاطلاع على الاجماع من الامور البعيدة فالظن
بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر بل لو منع للاصل هذه الجهة التساوي بين الخبر
المنقول بالواحد لم يكن بعيدا وثالثا سلمنا الاولوية ولكنها ظنية والمسألة اصولية
الثاني قوله نعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل
بناء حجية للاية وفيه اولا ان المتبادر من الاية قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما
يعادون نقله في زمن الخطاب والمتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع وثانيا

في بيان اعتبار الاجماع المنقول



١٢٦

ان الاية ظنية والمسألة اصولية الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية ولا
ريب ان الاجماع على الاجماع داخل في التفقه ونقله للغير داخل في الانذار وفيه اولا
منع دلالة الاية وثانيا منع اعتبارها لانها ظنية فان قلت لم لا يجوز ان يتمسك في حجية
الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك به في حجية خبر الواحد قلنا هذا الاجماع اما محقق فليس بثابت
او منقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دوري ثم ان ههنا فوايد الاولى في بيان امور
الاول يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يدعي الاجماع في المتفرعات المستحدثة الغير الحادثة
في زمان المجمعين وهو ظاهر الثاني هل الاجماع المنقول يعتبر مطلقا او اذا لم يجد الناقل خلاف
ما ادعى ما ادعى عليه الاجماع والحق ان المسألة يحتمل الحصر الاولى العلم بان الناقل لم يجد
خلاف ما ادعى عليه الاجماع ولا شك في اعتباره الثانية الشك في اصل المخالفة وهي كالاولى
في الاعتبار الثالثة العلم باختيار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع وذلك
ايضا معتبر والوجه ظاهر الرابع العلم باختياره الخلاف بعد النقل وذلك غير معتبر والوجه ظ
والخامسة العلم بالمخالفة والشك في المتقدم والمتاخر وذلك ايضا معتبر فتنقيح الثالث ان
الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او ما لم يكن المعظم على خلافه وله صور الاولى وجود الشهرة
على خلاف الاجماع المنقول ولا ريب في عدم اعتباره لعدم الوصف الثانية وجود الشهرة
على وفاقه فلا ريب في اعتباره والثالثة وجود الشهرة من القدماء على وفاقه ومن المتاخرين
على خلافه ولا شك في اعتباره لما عرفت من تقديم الشهرة عند القدماء على شهرة المتاخرين
الرابعة عكس الثالثة ولا ريب في عدم اعتباره والسر ظاهر وعليك برعاية المقامات فان
الصور غير منحصرة فيما ذكر الثانية من الفوايد اعلم انه اذا وقع التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر فالواجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف بالنسبة
الى الظن بوقوع الخبر واذا تعارضنا الاجماعان المنقولان فاما كلاهما من القدماء او من
المتاخرين او مختلفان ففي الصورة الاخيرة يجب الاجماع المنقول من القدماء وعلى الاجماع
المنقول من المتاخرين اذ الظن بوقوعه في زمان القدماء اقرب من الظن لوقوعه في
زمان المتاخرين واما في الاوليين فيرجع الى المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول
لا يفيد الوصف لمن عاصر الناقل اذا توافقا في الفحص والتتبع وتحصيل الكتب الا ...

في تعارض الاجماع

الثالثة من الفوائد في ان الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح
وحسن وموثق وضعيف الى ساير الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اعتبار
الخبر حسب تفاوت المراتب المذكورة كذلك الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول هل يعتبر
مع العلم او مع الظن بان ناقله ليس قايلا بالاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ والحق ان
للمسئلة صور الاولى القطع بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الناقل ولا ريب في حجية الثانية
عكس ذلك اى القطع باعتباره عنده الثالثة الشك في مذهب الناقل فيها الاقرب في هاتين
الصورتين اعتباره ايضا او الناقل لو علم بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الاكثر وكلما ادعى
الاجماع واراد الاجماع الشخصي وجب عليه نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع
ادعاه الشيخ ونحوه حمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف
ثم اذا تعارض الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره
فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العمل بالاجماع المنقول انما هو ان الاول اصالة حرمة العمل
بالظن خرج منه الواحد من الخبر وبقي الاجماع المنقول وفيه ان المخرج للاجماع المنقول بحث
ذلك الاصل سيجي بيانه في بحث حجية الظن انتهى الثاني ان الاجماع اصل من اصول الدين
اى دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت بخبر الواحد وفيه منع كلية الكبرى
لقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد فانقلبت مراد المستدل ان كون
اجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل اصل من اصوله لا يثبت بالواحد بل
يحتاج ثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام قلنا نحن لم نتمسك في حجيته بخبر الواحد فسيجي
ان حجية الاجماع لاجل الدليل الرابع القاطع فانتظر ضابطة في حجية عدم العلم
بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما بان يفحص المجتهد ويجسسه في المسئلة لا يصل الى
حد يوجب العلم بعدم الخلاف او بانه يفحص ويجسس الى ان يحصل له العلم بعدم الخلاف
والمتعارف من التعبير عن القسم الاول قولهم هذه المسئلة مما لم اعرف فيه خلافا
والقسم الثاني الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق
او لم يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشيا عن كون بعض العلماء متوقفا في المسئلة
ويعبر عن القسم الاول بقولهم لا خلاف في المسئلة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم

العلم

المقرر ليس الا من باب الوصف ولا ريب ان حصوله في الاول اظهر فتدبر حجية المذكور من حجية الاجماع

العلم بالخلاف ان صار موريثا لحصول الوصف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته الشهرة
المجودة وتضعيف الشبهة ههنا هو التضعيف ثمة والجواب والجواب والتعجب من صاحب
حيث يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على نكاية الظن مطلقا عند انسداد باب العلم ومع ذلك
ذكر في هذا المقام ما يقتضي التوقف مع ان الظن الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى
من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان القايل في غاية الكثرة
الفصل الثاني في الاخبار ضابطة السنة لغة الطريقة يقال سنة فلان و
يراد طريقته وقد يراد منها المستحب والمندوب واصطلاحا كما عرفوها عبارة عن قول
المعصوم ع او فعله او تقريره والظ ان مرادهم من القول اعم من الكتابة والاشارة ومن
الفعل اعم من الترك ثم ان بعضهم قيد المذكورات بكونها غير عاديات ومنه توقف وعلى
اى تقدير فالحديث عبارة اصطلاحا عن حكاية قول المعصوم وفعله او تقريره من دون
تقييد بكونها غير عاديات كما هو المتبادر منه بل ظاهر القيد هناك الاطلاق هنا وقد يقال
الحديث قول المعصوم ع او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو اشتباه فان اللفظ الحديث
منقول عن المعنى اللغوي الذي هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان جعل المنقول اليه حكاية
المذكورات لكان ذلك نقل الكلي الى فرد منه ومثل هذا النقل شايع ولو جعل المنقول
اليه نفس المنقول لكان ذلك نقل اللفظ الى مباينه غالبا اقوال المعصوم انشاء لا خبر
فالانسب هذا النقل شايع بقاعدة النقل هو ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون بالنسبة
بين السنة والحديث عموما من وجه والوجه معلوم واما الحديث القدسي فهو كلام الله
المنزل لا على وجه الاعجاز فهو ليس لسنة مصطلح ولا حديث مصطلح نعم حكاية المعصوم
ذلك الحديث سنة اصطلاحا ومن قولنا لا على وجه الاعجاز الفرق بين القران وبينه
فان القران ما انزل منه لا على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح
من باب نقل المناسب الى المناسب لا الكل الى الفرد ولكن الاشكال في ان المنقول اليه هل
هو كل واحد من القول والفعل والتقرير ام احد الامور مقتضى اصالة اتحاد النقل
وظواهر كلماتهم الاخير وعلى التقديرين النقل في المقامين اعني في لفظ السنة والحديث
بعيني للغلبة ضابطة الخبر اما متواتر واما احاد والاخير اما محفوف

بالقراين المفيدة للقطع ام لا اما المتواتر وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبقيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال والا شيء ان جعلنا ماخذ الجماعة لامن الجماعة الذي هو في اللغة الضم فانه يحصل باثنين فلا يخرج ويفيد بنفسه يخرج من القراين الخارجة واما الداخلة فدخولها لاينافي بالافادة النفسية فانها ليست بقراين الحقيقة كالاعدلية والاورعية والاوثقية والخلو عن الدهن ونحوها واعلم ان افادة الخبر العلم بالكثرة او القراين الداخلة او الخارجة على اقسام اما يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القراين الداخلة فقط او للاصل المركب من الكثرة والداخلة او بالخارجة فقط او بالكثرة والخارجة او بالخارجة والداخلة او بالثلثة فتلك اقسام سبعة والتعريف لا يشمل الا الثلثة الاول فينعكس الا انه ينتقض طردا بالواحد المنقول من الثلثة المفيدة للعلم بنفسه مع انه واحد لامتواتر الا ان يقال ان من شرائط التواتر كون المخبرين كثيرين والمعروض للنقض ليس من هذا الباب فان افادة العلم بنفسه يخرج او يقال ان حصول العلم من خبر الثلثة مم او يقال ان حصول العلم بنفسه مم ولكن في كل المذكورات من التوجيهات نظر اما الاول ففيه انه ان اراد ان الكثرة شرط لتحقق مفهوم التواتر ففيه ان المفهوم قد يتحقق مع فقدان الشرط كما نرى وان اراد انها شرط التسمية ففيه لزوم عدم الاطراد حيث لم يوجد قيد الكثرة في التعريف لصدق التعريف على ماذكرنا واما الثاني فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كذلك اذ لا بعد في حصول العلم من القراين الداخلة في خبر الثلثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب والتحقيق ان يقال ان خبر الجماعة على اقسام قسم مقتضى العادة فيه افادة العلم فلو افاد تخالف عادته فقد يفيد وقد لا يفيد والمتواتر من الخبر خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب ويكون مقتضاها افادة العلم عادة فان الكثرة شرط لتحقق المفهوم وصحة النسبة فيحصل الطرد والعكس ثم ان ظاهر عباير العلماء ان الخبر المصطلح ينقسم الى متواتر واحاد حيث جعلوا الخبر مرادفا للحديث ثم سموه بالتواتر والاحاد ولكن ايض من الامثلة التي ذكروها في المقام لاثبات المتواتر انقسام مطلق الخبر اليهما

في شرائط التواتر

ضابطة ذكر القوم لحصول مفهوم التواتر شرايط منها كون المخبرين ظانين في المخبر به وكان مستند ظنهم امرا واحدا بل لابد اما كونهم عالمين او ظانين مع اختلاف اسباب حصول الظن يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به امرا غريبا عجيبا كما لو اخبر واركوب شخص ذي عشرة رؤس على حمار ذي رجل واحد وعشرة اذن ونحو ذلك فانه لا يحصل العلم كما لو اخبر والجبل دنيد صيلا عظيما ولكن لابد من ملاحظة الوارد فقد لا يكون في المخبر به غرابة اذا استند الى شخص كنبي او وصي فيكون فيه غرابة اذا استند الى ايض كما في حمل الجبل مثلا فلا يرد النقض بثبوت المعجزات بالمتواتر فتدبر ومنها كون علمهم مستندا الى الحس والتحقيق انهم ان ارادوا كون اسباب حصول العلم حسيا فلا وجه وان كان السبب امرا بيا وان ارادوا كون المسببات حسيا فهو حق اذ يكفي في حصول العلم كون المخبر به امرا جليا والجلاء قد يكون للمحسوسية وقد يكون للاستناد الى المحسوس ويؤيده ارادة المعنى الاول تقسيمهم المتواتر الى لفظي ومعنوي وارادة الثاني ظاهر عبايرهم ولكن الحق الاول ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر وفيه ان هذا الشرط اعني والافضل يمكن تحقق القطع المسبوق بالشبهة او التقليد ايض ومنها تساوي الطبقات بمعنى انه اذا كان الخبر ذو طبقات يعتبر صدق مفهوم التواتر في كل طبقة والا لم يفد العلم واورد عليه بالنقض بجود حاتم وشجاعة رستم فان خبرهما ذو طبقات ومتواتر ومع ذلك لا يستوي الطبقات وثانيا بالقطع والجواب اولا بان الخبرين ليسا من باب المتواتر بل يشبه بالاجماع واتفاق الكل فحصل العلم من التسامع والتظافر وثانيا بالقطع بكون المخبرين في كل طبقة بالغين حد التواتر وان لم يتساووا فتدبر ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب وبعد اخذ ذلك في التعريف يستغني عن عده من الشروط ثم ان في المقام شكوكا وشبهات للانام يكون استفصالها تضييعا للايام كنزاعهم في كون العلم الحاصل من المتواتر ضروريا او نظريا او مختلفا فالاحسن الاعراض عنها والتعرض لما هو المفيد من الكلام

في تقسيم المتواتر

ضابطة المتواتر اما لفظي ومعنوي والاول يتصور على صور ستة والاخير على صور اربعة اما الستة الاولى فبيانها ان الناقلين اما ان نقلوا باللفظ الواحد او المختلف وعلى الاخير اما ان يكون الالفاظ مترادفة ام لا وعلى الاخير اما ان يكون الدلالة على المعنى المشترك بالالتزام او التضمن او المطابقة والالتزام او المطابقة والتضمن مثال الاولى كان

ينقلوا عن النبي صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه من دون تغيير في اللفظ ومثال الثاني كان ينقلوا
فيقول بعضهم سمعته يقول السهر طاهر والاخر يقول السنور طاهر والاخر السنور
نظيف والاخر الهر نظيف وهكذا ومثال الثالث سمعته يقول الماء القليل الملاقي
للنجاسة لا تشرب به والاخر يقول لا يتوضأ منه والاخر لا يستعمله امر به وهكذا مما يدل
بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم ضرب زيد عمروا والاخر ضرب
زيد بكرا والثالث ضرب زيد خالدا وهكذا مما يدل تضمنا على حصول الضرب
من الزيد ومثال الخامس كما اذا قال سمعته ع الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والاخر
سمعته ع يقول اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ ان قلنا ان دلالة المفهوم التزامي
كما هو التحقيق ومثال السادس كما اذا قال احد انه قد وقع اليوم من عمرو والاخر انه
ضرب عمرو اليوم بكرا اقول ويمكن تزييد الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والاخر
بالالتزام الى غير ذلك واما الاربعة الاخرى فبيانها ان اللب المنقول اما ان يكون
في واقعة واحدة او في وقايع وعلى الاخر اما ان يكون ذكر كل واحد من الوقايع دالا على
اللب بالتضمن او الالتزام او لا يكون كل واحد ملزوم اللب بل المجموع من حيث هو ملزوم
له مثال الاول كما اذا اخبر كل الناقلين عن موت او شجاعة رستم او سخاوة حاتم
ومثال الثاني كالرابع كما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل
والاخر غزوة بدر والاخر غزوة احد وهكذا فحصل منها العلم الاجمالي بشجاعته
ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم قتل زيد عمروا في زمان ضرب كذا والاخر قتل
زيد بكرا في ضرب اخر والاخر قتل زيد في الحرب الفلاني فيقتضي العادة بشجاعة
زيد وان هذه الافعال لم يقع منه على سبيل الاتفاق اقول ويمكن تزييد الاقسام
هنا ايضا ولكن التفصيل غير مفيد ثم انه ظهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة
بين المتواتر بين اللفظي والمعنوي عموما من وجه فان اللفظي ما كان فيه اللفظ مقطوعا
سواء كان اللب مقطوعا ام لا والمعنوي ما كان فيه اللب مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا
ام لا فصل الخبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر افاد العلم ام لا وعلى الاول
سواء افاد العلم بنفسه ام بالقرائن الخارجية وهو قسمان محفوف بالقرينة القطعية

في تقسيم الخبر الواحد

ومعرى عنه وكل منهما باعتبار النقل ينقسم الى قسمين اما لفظي واما لبي واللفظي المحفوف
بالقرينة على اقسام اما مقترن بالقرينة الدالة على صدق الصدور او المضمون او هما
ولا شبهة في امكان حصول العلم من الخبر اذا قامت قرينة على صدق المضمون كما في مثل
في موت ولد الملك والشبهة للقاة في المثال لا يلتفت اليه والادلة المستدل بها على عدم
الامكان واهية وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية هذا اذا كان الخبر محفوفا بالقرائن
الدالة على صدق المضمون واما اذا كان محفوفا بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور
فقط فحال ذلك الخبر حال الاخبار المتواترة لفظا من دون حصول القطع بالمضمون في
كون الظن الحاصل منها حجة اجماعا والظن الحاصل منها يسمى بظنون الخاصة ومما ذكر
ظهر حال الخبر الواحد المحفوف بالقرائن الدالة على القطع بالصدور والمضمون كما
فصل في حجية الخبر الواحد المعرى عن القرائن الدالة بالقطع على صدق الصدور
او المضمون او هما وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمة ومقامات اما المقدمة
فاعلم ان الظنون على اقسام ظن بلغ من الشرع اعتباره بالدليل القطعي كالظن الحاصل من الخبر
الواحد المحفوف بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور وكالمتواترات اللفظية
وكالظنون الكتابية ونقلنا بتحقق الاجماع على اعتبارها وكشهادة العدلين وامثال الاذا
اذا افادة الوصف في الموضوعات الصرفة وكنقل اللغوي في الموضوعات المستنبطة
وظن بلغ عدم اعتباره كذلك كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وظن لم يبلغ
فيه دليل قطعي من الشرع على احد الطرفين ولا نزاع في حجية الاول وعدم حجية الثاني
واما النزاع في الثالث فلا نغفل ثم لا يخفى عليك ان النزاع في الخبر الواحد العاري عن
القرائن القطعية انما هو لاجل ظنية صدوره لا لاجل ظنية دلالته لانك قد عرفت
انه على فرض قطعية الصدور لا يجري ظنية الدلالة كالمتواترات اللفظية فجهة النزاع
انما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لاجل ظنية الدلالة لسرى النزاع
الى المتواترات اللفظية والمحفوف بقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور المفيدة
للظن وليس كذلك ثم الاقوال في المسألة خمسة عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا
وهو منسوب الى قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو للسيد المرتضى ومتابعيه

في حجية الخبر الواحد المعرى

في اقوال المسألة

٢٧

في تأسيس الاصل الاولي في الظنون من حيث الحكم الوضعي

ووجوب العمل به عقلا وهو لمعظم الاصحاب ووجوب العمل به شرعا وهو لجماعة بناءهم على
العمل بالظنون المخصوصة ووجوب العمل به عقلا وشرعا وهو لصاحب المعالم والفاضل
القمي وجماعة المقام الاول في تاسيس الاصل الكلي في مطلق الظنون المشكوكة
ان خبر الواحد فرد من افرادها فهل مقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي ماذا يعني
ان مقتضى الاصل الاولي بعد ثبوت التكاليف هل هو الكفاية بالظن او العدم وبعبارة اخرى
هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكاليف ام لا التحقيق عدم الكفاية نظرا الى الاصل
ويمكن تقريره هذا الاصل بطرق متعددة اما الطريق الاول فبيانه انه لا شك في ثبوت

الطريق الاول

التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية او بتحصيل العلم
بها بمعنى الاعتقاد اللازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما
وعلى التقادير ان مبنيا العمل على تحصيل العلم بتلك الاحكام حصل الامتثال قطعا الى حصول
القطع بالامتثال على الاحتمال الاول وللزوم التكليف بالايطاق وان لم يكف العمل في
تحصيل نفس الاحكام الواقعية واما حصوله على الاحتمالين الاخيرين فواضح وان
بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد لكنا نشك في حصول الامتثال بمعنى غير قاطعين
لاحتمال ان يكون المكلف به تحصيل نفس الاحكام او العلم بها والقوة العاقلة بعد ثبوت
القطع بالاشتغال حاكمة بلزوم تحصيل القطع بالامتثال فان قلت ان بعد بذل الجهد
وتحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد نشك في ثبوت التكليف بالزائد في التحصيل
والاصل البرائة قلنا نجري اصالة البرائة فيما اذا شك في حدوث التكليف لا فيما شك
في بقاء التكليف وارتفاعه وما نحن فيه من الاخير فالاصل فيه البقاء فان قلت
انا واياكم قائلون بلزوم تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول بكفاية مطلق الاعتقاد وانتم
تدعون لزوم الاعتقاد الخاص فالقدر المتيقن بيننا وبينكم لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد
وانتم تدعون خصوصية زائدة والاصل عدمه قلنا الحصر ممنوع اذ لعل التكليف تحصيل
نفس الاحكام فان كون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد ومقتضاها التخيير بين الامرين من
العلم والظن ونحن نقول بتعيين احد الفردين فقط ومقتضاه عدم كفاية الاخير فاين
القدر المتيقن في البين مضافا الى انه يمكن ذلك قلب بانا واياكم قائلون بحصول

الامتثال

الامتثال عند تحصيل القطع والاختلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن
فالقدر المتفق عليه والمتيقن به في حصول الامتثال انما هو صورة تحصيل العلم وعليكم
باثبات حصول الامتثال بالآخر والاصل عدمه فان قلت القدر الثابت من الدليل
انما هو عدم جواز ترك تحصيل الاعتقاد ويكفي في عدم مخالفته ذلك الثابت تحصيل
الاعتقاد المطلق قلنا هذا القدر الثابت من التكليف انما كان ثبوته لاجل اتفاق
الفريقين عليه فبعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يبقى الشك في كيفية الاعتقاد
شكا في المكلف والقواعد المقررة يقتضي اجراء قاعدة الاشتغال فيه فان قلت
سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين ملك اثبات لزوم
تحصيل القطع بعدم المخالفة في مقام تحقق الامتثال بل يكفي عدم القطع بالمخالفة
قلنا ان ذلك مخالف للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة العاقلة فانها حاكمة بان القطع
بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فان قلت نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف راسا
وانى لك باثباته قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا انه بعد ملاحظة
الاخبار والمتظافرة الايات والمتكثرة قطعنا بوجود التكليف في البين وثالثا بلزوم
لغوية بعث الرسل وانزال الكتب فان قلت القدر الثابت من التكليف هو التكليف
بالمعلومات واما غيرها فلا نحن نحتاج الى الظن ام لا ومقتضى الاصل البرائة من
غير المعلوم قلنا ملاوك من المعلوم هي المعلوم قبل الفحص ام بعده فان كان الاول ففساده
اظهر من الشمس وابين من الامس وان كان الثاني فهو عين المطلوب اذ كلامنا
ح في عدم كفاية الظن واما بعد عدم امكان العلم فهل الحق مع المحتاطين او مع
من يجري الاصل وكلا المنهاج لنبين فيه واما الطريق الثاني فبيانه انه لا ريب

الطريق الثاني

في شرع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون نبينا مرسلا من جانب
رب الارباب ومبعوثا لتبليغ الاحكام المتعلقة باشياء في الجملة فيما بين الاشياء
وان لم نقل بان الله تعالى في كل واقعة حكما وقد برهنا عليه بنفس قوله تعالى كل شيء
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي سيجيء انشاء مفصلا وانتم لا شبهة في ان كلما هو
حكم للمشافهين فهو حكم للغائبين فمقتضى المقدمتين المذكورتين ثبوت التكليف

للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهات الوجوبية والتحريمية فان علم الواجب او الحرام
بعينه فهو المدعى والا فلا بد منا بالاتيان بجميع ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما ودار
الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان
كان موهوما بان دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي
القطع بالامتثال فبعد ما اثبتنا ذلك فنقول فيما نحن فيه ان تحصيل العلم بالاحكام الواقعية
فلو لم نقل باحداث ذهابهم الوصف فلا اقل من ابداء الاحتمال ولو موهوما واما الكبرى
فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض رفع اليد عن الصغرى
ايضا يتم المطلوب لما قلنا من ان التكليف ثابت والشك في المكلف به فلا بد من تحصيل
القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن
فان قلت المسلم من اشتراكنا مع المشافهين انما هو فيما علم كونه تكليفا للمشافهين
واما في صورة الاشتباه فلا وما نحن فيه من هذا الباب قلنا الكلام في ذلك واثبات
الاشتراك على الاطلاق خارج عن محل الكلام الا انا نشير اليه اجمالا فاعلم ان دليلنا
على ذلك امور الاول الدليل الاجتهادي وهو الاول الاخبار المتظافرة البالغة
حد التواتر الثاني الاجماعات المنقولة الثالث الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا
كون الغائبين مشاركين للمشافهين في غالب التكاليف فالظن يلحق المشكوك بالغالب
الثاني الدليل الفقاهتي بيانه انه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة والمكلف
اما ان يكون ما هو تكليف المشافهين او غيره وعلى التقديرين اتيان المكلف به
الذي اتى به المشافهون يكون موجبا لسقوط التكليف واتيان غيره ليس كذلك
والقوة العاقلة ح حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فان قلت
غاية ما في الباب العلم بوجود واجبات ومحرمات بين الصور الكثيرة والاشياء الغير المحصورة
ومن القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصور قلنا لا يلزم
الاجتناب اذا كان الشبهة قليلا في كثير وما نحن فيه ليس كذلك بل شبهات كثيرة بين الاشياء
الكثيرة فان قلت سلمنا اتحاد التكليف للمشافهين والغائبين ولكن من اين لك
اثبات لزوم تحصيل القطع بعلم المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا الجواب

و اثبات الاشتراك

مذموم فان قلت المذكور سابقا مرجعه الى الشك في التكليف قلنا الجواب مذموم فان قلت
وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرت من باب المقدمة ووجوب
المقدمة على فرض تسليمه انما هو فرع وجوب ذيها ووجوب ذي المقدمة هنا اعني
تحصيل نفس الاحكام الواقعية ثم فالمقدمة مثله اما عدم وجوب ذي المقدمة فلانه
بعد تحصيل الاعتقاد والجازم بالحكم الواقعي النفس الامري وحصول الخطاء في الاعتقاد
انه مع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لازما ام لا فان قلنا باللزوم لزم التكليف بما
لا يطاق وان لم نقل باللزوم فهو عين معنى عدم الوجوب وهو عين المدعى قلنا ما ذكرنا
من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية انما يكون لزوما تعليقيا بمعنى انه بعد الفحص ان
اصاب فنعم والا فلا تكليف به للمانع والحاصل ان التكليف التعليقي موجود في صورة
القطع بالاصابة فان اخطاء في الواقع حصول الامتثال مقطوع بخلاف صورة الاكتفاء
بالظن فان قلت مقتضى ما ذكرت هنا من البناء على الاحتياط والاخذ بالاوثق من اجل
الدليل الذي ذكرت يستلزم خلاف الاحتياط لان العلماء ذهبوا الى ان الناس صنفان
مجتهد ومقلد وما يكون موصولة باحد الامرين فلا يكون عمله صحيحا وذهابهم الى
المذكور ان لم يورث الوصف على لزوم احد الامرين فلا اقل من ايراثه الوهم وهو كاف
فنجعله صغرى القياس ونقول احد الامرين من الاجتهاد والتقليد محتمل الوجوب
وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فقد بيناه واما الكبرى فلان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال بحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط يلزم خلاف
الاحتياط الاخر وهو العمل بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وايضا ذهب
العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل ولا شك ان ذهابهم مورث لاحتمال
الوجوب وكلما احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر فان تحصيل العلم بالوجه بمقتضى
الاحتياط لزم خلاف الاحتياط لان العلم بالوجه موقوف على العمل بالظن وترك الاحتياط
وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد ومن العلم بالوجه
ان كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظن فالمحتاط ايضا مجتهد
وعالم لانه في كل مسئلة من المسائل وان كان صغراه محتملا الا ان كبراه مقطوع لكونها

ناشية من حكم القوة العاقلة فالاحتياط ايض متحصل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجه
بحسب الظ وان كان المراد بالاجتهاد العلم بالوجه تحصيل الاحكام الواقعية والعلم
بالوجه على ما هو كك فى متن الواقع قطعا او ظنا قلنا النقض بالمجتهد فى مواضع لا
يكون ظانا كما اذا كان ماخذا بحكم الادلة الفقاهية وانتفى الدليل الاجتهادى فان قلت
ان ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد او التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه
المعهود من استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الواقعى وعلى هذا ان ثبت العمل بالاحتياط
يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرت مع انه
بعيد اذ لا اتفاق على البطلان الاخباريين والمحتاطين بل مرادهم من الاجتهاد فى
كلامهم هذا مقابل التقليد الا ان يقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود
الاحتمال فيتم الاستدلال ايض فنقول انا قد بينا ان العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط
وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينها وغير الوجوب لا فيما دار الامر
بين الوجوب والحرمة وما ذكرته من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات
فان وجد والا فالتخيير ولكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه اعنى العمل بالظن
موجود وهو اصالة حرمة العمل بالظن وعلى ما سياتى انشاء الله انما يظهر من قاعدة الاشتغال
ان الاصل من حيث الحكم الوضعى عدم الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايض الا انا لا نتمسك
الا بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكرى الاستصحاب بخلاف فيه اما
الطريق الثالث فهو ان المكلف اما ان يعلم بوجود تكاليف فيما بين المشتبهات
ام لا نعلم وعلى الثانى الاصل البراءة وان ظن بالتكليف اذ العمل باصالة البراءة ليس من
باب الوصف بل العمل بها متعين ما لم يقم ظن شرعى على الخلاف ونحن اذا لم يكن لنا دليل
على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبرا فنحكم باصالة البراءة وعلى الاول اما ان يكون
هذا العلم الاجمالى معتبرا ام لا وعلى الاول الاصل الاشتغال وان ظن بعدم التكليف
لما مر من ان القطع بالاشتغال مقتضاه القطع بالامتثال وعلى الثانى الاصل البراءة
ايض وان ظن بالتكليف والاعتبار فعلى التقادير الظن غير معتبر فظهر عدم كفاية
الظن وهو المطلوب واما الطريق الرابع فبيانه ان كلما يحتمل الوجوب او التحريم

الطريق الثالث

الطريق الرابع

ولو موهوما يحتمل الضرر على ترك الاول وفعل الثانى وكلما كان كك فدفعه لازم اما الصغرى
فوجدانية واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى ان المضطر الى ذهاب احد الطريقين
احدهما مامون والاخرى مخوف لو ذهب الى المخوف وتضرر منه لامه العقلاء فنقول بعد
ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى الضرر ودفعه لازم فلا يجوز
الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يقال من ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضى طرح الظن
وعدم الاكتفاء به كك يقتضى لزوم العمل به فيما ظن بالتكليف لظن الضرر فى الترك و
دفع الضرر المحتمل لازم تعين ما ذكرت مدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضى
العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك يقتضى العمل بالوهم فيما اذا ظن بعدمه فظهر
من ذلك ان لزوم العمل بالظن حيثما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا
لاجل الظن بالتكليف والا لما وجب اتيان الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورد
واجيب وفى كليهما نظر واما الطريق الخامس فبيانه ان الظن الحاصل من الاجماع
والاجماع المنقول والشهرة والاجماع الظنى وعدم الخلاف من الظنون التى لا تكون
مناطها بالعلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من القياس والاستحسان
اذا كان مناطها بالعلم بطريق اولى والتالى باطل فالمقدم مثله وفيما اذا كان الظن
الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها مناطها بالعلم لم يكن حجة ايض للاجماع المركب
وعدم القول بالفصل فان قلت لو لا الدليل على حرمة العمل بالظنون القياسية
والاستحسانية والمصالح المرسلة لعملنا بها ايض وكان العمل بها جايزا ولكن الدليل
على الحرمة منعنا على العمل قلنا ان معنى الاولوية لا يكون الا ان اقيم دليل على حكم من
الافراد فيحكم بذلك الحكم فى الادون منه من الافراد اذا لم يقم عليه فيها دليل
بالاولوية هذا ولكن فى الطريق الاخير اضطراب نظرا الى ظنية الاولوية
فيشكل حجيتها لانا ان قلنا اعتبار الظن فى الاصول فواضح وان قلنا باعتباره فيها
لا يتم الاستدلال على عدم الكفاية ايض اذ هو استدلال على عدم كفاية الظن بالظن
فلو لم يكن الظن معتبرا لم يكن تلك الاولوية معتبرة فوطا يلزم من وجوده عدمه
فهو باطل وفيه نظر نعم يحتمل منع وجود الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل

الطريق الخامس

من القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل لخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة
في تأسيس الاصل من حيث الحكم التكليفي الى سائر الظنون فتدبر في المقام كي لا تغلط علينا الكلام المقام الثاني في تأسيس الاصل
في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بالظن
ام لا في المقام الاول انما كان في تأسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان كل من قال
في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام الاول وكل من قال بكفايته
في المقام الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا المقام
يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل له القول بالكفاية وعدمها وهكذا كل من قال
بعدم الكفاية في المقام الاول ما يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقام بل له القول
بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا وانما الاشكال في تأسيس الاصل الاولي في هذا المقام والذي ينبغي ان
مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم ولكنه مخالف للاجماع لان القول بالجواز بالمعنى الاخص خرق للاجماع
المركب اذ كل من قال بالجواز قال بالوجوب فاذن لا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولي عدم
التحريم واستحقاق الاثم ولنا عليه وجوه عديدة الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل
الاول بما وراء العلم ما لم يتم دليل على الاعتبار بلسان العقل او الشرع والظاهر من بعض الفضلاء
ان مقتضى الاصل الاصيل جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام
اثبات الحكم الوضعي الكفاية وقد علمت ان اللازم من قال هناك بالكفاية ان يقول بالجواز
هنا ويؤيد ظهور ذلك الذي نقلنا عنه منه كلامه حيث قال ما الدليل على حرمة العمل
بما وراء العلم ولكن الظاهر ان هذا الفاضل مع قطع النظر عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن
بناءه على حرمة العمل به وان هذا الكلام انما هو في مقام المعارضة لا في مقام التحقيق
الثاني فلا نزاع لنا معه وغاية ما في الباب مخالفته معنا وهو لا يضر باجماعنا فتدبر الثاني
قوله ع لا ينقض اليقين الا بيقين مثله وجه الدلالة انه لا شبهة في ثبوت التكاليف
فمن اكتفى بالظن فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه بقوله ع لا تنقض الخ
الثالث فالاصل في النهي التحريم فان قلت كيف تتمسك في اثبات حرمة العمل بالظن بالاستصحاب
الذي مدركه ظني قلنا قد برهنا في محله ان الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك
الا انه قطعي الاعتبار فتم الثالث ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان ترك

ذي المقدمة اما حكمي واما حقيقي وتارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركه ذيها
سواء حكما كان قاطعا بافضاء ترك المقدمة على ترك ذيها او ظانا او شاكا او محتملا فنقول
ان الاكتفاء بالظن كما يحتمل افضائه الى ترك ذي المقدمة في مقام تحصيل الاحكام الواقعية وهو
امتثال الامر وهو ما وكلما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب فالاكتفاء بالظن فيه استحقاق العقاب
والرابع ما ذكرناه في مقام اثبات الحكم الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل فاذا لم يدفع المكلف الرابع
الضرر المحتمل لم من نفسه لذمه العقلاء الا ترى انه لو اراد شرب الماء وكان عنده اناءان
احدهما محتمل السم والاخر خال عنه فاختار المشكوك لذمه العقلاء ونسبوه الى السفه
فاذا نقول ان اتيان محتمل الوجوب لازم فتاركه مذموم اما الصغرى فللزوم دفع الضرر المحتمل
واما الكبرى فلبناء العقلاء واما النتيجة فواضحة والخامس وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن الخامس
لا يغني من الحق شيئا وجه الدلالة من وجوه الاول ان صدر الاية الشريفة في مقام ذم الكفار
لاجل كون بنائهم على العمل بالظن وكذلك كاف الثاني دلالة سياق الاية الشريفة على التخيف الاول
للعمل بالظن وذلك لامر دون الثالث التعليل فان مقتضاه لزوم تحصيل العلم بالواقع الثاني
لتحصيل الغنى حيث يدل على عدم الغنى بالظن ثم قد ربما نتمسك بالاية الشريفة على اثبات الحكم الثالث
الوضعي ايضا اعني عدم الكفاية فان قلت ان مورد الاية اصول العقائد والذم انما هو بالعمل
بالظن فيها قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل فان قلت ان التعليل لا يدل الا على
حرمة العمل بالظن الذي سبق ذكره اذ من القواعد المقررة انه لو سبق نكرة ثم جيء بعدها بمعرفة
هي منفردة محلى باللام يكون ذلك للعهد الذكري كما في قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول فان المراد بالرسول هو ما تقدم ذكره لا المطلق الرسول قلنا قد مر ان
العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد فان قلت ان لفظ الظن مطلق لا عام واين العموم اللفظ
حتى يتم بذلك الكلام بل اللفظ مطلق والظاهر منه العهد فان بين المطلق والعام فرق وهو
توقف حمل المطلق على العموم على عدم وروده مورد حكم اخص وعلى كون الافراد متواطيا بخلاف
العام فانه لا يتوقف على شيء من الامرين وهنا الشرط غير موجود لانصراف المطلق في مثل
المقام الى ما تقدم ذكره قلنا مع ان عدم توقف حمل العام على العموم على عدم وروده مورد
حكم اخص بل هو والمطلق فاقد الشرط سيان ان مخالفة المطلق للعام في الامرين لا يلازم مخالفته

في جميع الاحكام وبالمدرك العرف وهم يفهمون من امثال ذلك المقام العموم فتم وايضا قولك ان المفرد
المحلى باللام اذا سبقه نكرة لا ينصرف الى العام اذ بين ما نحن فيه وبين الاية الشريفة اعني قوله
تعـ وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك
الاية على فرد غير معين ولا على كل الرسل فلا بد من الحمل على المتقدم بخلاف ما نحن فيه فان يمكن حمله
على المتقدم اي الظن في اصول العقايد وعلى مطلق الظن فعلى المدعي التعيين فتم فان قلت ان
الاغناء يستعمل في معنيين احدهما رفع الاحتياج والاخر الرفع مجردا عن الاحتياج كقوله تعـ
لا يسمن ولا يغني من جوع فان المراد منه عدم الغنى عن الجوع عدم دفع الجوع او المعنى لعدم رفع
الاحتياج عن الجوع لكن غالبا استعماله في المعنى الاول فقولك فلا محتاج الى الشيء الفلاني بكونه معناه
انه فاقد ذلك الشيء والا لزم تحصيل الحاصل وقولك انه غير محتاج اليه معناه انه واجد
فاذا حملنا الاية على الغالب كما هو ظاهرها يكون معناها ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع اي لا يكون
عامله واصلا به في شيء من الاشياء قط ولا ريب ان هذا الذي هو ظاهر الاية كذب جدا وغير
مراد قطعا اذ ربما يصل الظان الى الواقع فان الظن قد يتخلف عن المظنون في الواقع وقد يصاب فاذا
لم يكن ظاهر الاية مرادا يصير احتمال المعنى المجازي فيصير الاية الشريفة مجملة ويسقط
الاستدلال قلنا ان الاية انما تدل على ان القايل بالظن لا يكون غنيا عن الواقع بحسب الاعتقاد
قط فاذا لا يلزم كذب فان الظن مطابق للواقع وما قيل في مقام الجواب عن هذا الايراد من ان
المراد بالحق الحق الظاهري فهو فاسد جدا اذ الظاهر من الحق الواقعي فتم وما قيل من ان المراد من الاية
انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كذب فهو ايضا فاسد كسابقه اذ الظاهر السلب الكلي فان قلت لما لم يكن
الاية مرادة بظاهرها فلا بد من تصرف فيها والاحسن ان يصرح بان المراد من الظن الشك او
الوهم قلنا مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل وغير صحيح عند اهل اللسان ان
كان استعمال الشك في الظن معهودا لان الشك والوهم ايضا قد يصاب بهما الواقع من باب الاتفاق
فيلزم الكذب ايضا فان قلت ان الاية الشريفة انما تدل على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق مع ان
بعض الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع قطعا فظاهرها غير مراد فتجمل قلنا لا
تنصرف الاية الى الظنون التي دل دليل على اعتبارها فتم مضافا الى ان بين الاية والادلة
الدالة على اعتبار بعض الظنون عموم مطلق فلا بد من الحمل على العام اعني الاية فيما وراء الخاص

فالمطلوب

فالمطلوب ثابت فان قلت كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي بتخصيص الاية على
اصول العقايد فتسقط الاستدلال لحصول الاجمال بالاحتمال قلنا ما ذكرناه ارجح لقلة التخصيص
فيه ولزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت فان قلت ان الاية على فرض تماميتها ظنية الدلالة فكيف
التمسك بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم بعدم الجواز العمل بالاية وما يستلزم
وجوده عدمه فهو محال وباطل مضافا الى عدم حجية الكتاب فواضح اذ لا ضير في التمسك بظني
وصل من الشرع دليل على اعتبارها واما بناء على مذهبنا فنقول انا غرضنا ليس اثبات حرمة
العمل بالظن بتلك الاية الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلة ظنية يحصل من تراكم تلك الظنون القطع
بالحرمة والاية من جملة تلك الظنون ومن جملة الايات قوله تعـ ولا تقف ما ليس لك به علم
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الدلالة ان الاية انما تدل على حرمة
العمل بما وراء العلم ظنا وشكا ووهما وظاهر النهي التحريم فان قلت ان الخطاب شفاهي مختص
للحاضرين اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فلانه لا ريب في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب
عين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك الحالة قرينة ساكتة او دالة وعلى فرض كونها دالة يحتمل كون
دلالتها موافقة لظاهرها ويحتمل ان يكون مخالفة له فيصير مجملة فان تمسكت باصالة عدم
القرينة فغايته نفي القرينة الغير الحالية واما هي فالشك بالنسبة اليها شك في الحادث
فان قلت الاصل عدم مخالفة تلك الحالة لظاهرها فان احدهما ليس اولى من الاخر فان تمسكت
بالاجماع القايم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية قلنا انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار
مسلم في المسايل الفرعية واما الاصولية فلا فظهر من تضاعيف ما ذكر ان الاية مجملة
والدلالة ساقطة سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم والمخاطب واحتمال كونها ساكتة
ودالة الى غير ذلك كما ذكرت ولكن بناء العرف على عدم الاعتناء بالقراين الحالية وقد قال
الله تعـ وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قلت لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقراين الحالية
لزم الحكم بلمن من اكتفاء الحكم بالبيان بالقرينة الحالية وليس كذلك قلنا وقد اشتبه عليك
اذ بناؤهم على ذلك بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين فان قلت ان الخطاب مورد مختص بالنبي صلعم
ولا دليل على الاشتراك حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فعمومه غير مسلم واما الاخبار كقوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حكم الاولين حكم الاخرين فدلالتها على الاشتراك فيما

مختار

غنى عنه الان نتمسك فى الاستقراء نظرا الى ان غالب الاحكام مشتركة والظن يلحق المشكوك

بالغالب ولكنك خبير بان الاستقراء ظنى والتمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم

التمسك به وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل قلنا ان عموم التعليل بالاية الشريفة

تدل على الاشتراك ولا يخفى ذلك على من له ادنى درية فان العبرة بعموم اللفظ فان قلت

من اول من الاستدلال بالاية ان كان اثبات حرمة العمل بالظن فى الجملة فهو مسلم ولا يجديك

نفعا وان كان اثبات حرمة مطلق الظن كما هو المطلوب فهو ممنوع لعدم دلالة الاية الشريفة

عليه والجواب عن الايراد الانصاف بان الحق عدم دلالة الاية على العموم فالاستدلال ساقط

هكذا نقل ايرادا وجوابا عن الاستاد طاب ثراه ولكن الانصاف فى خلافه بل الاية الشريفة بظاهرها

دالة على العموم والقول بان الاية تدل على حرمة العمل بالظن فى اصول العقايد او القول

بان كلمة ما للعموم فاذا دخل عليها النفى يفيد نفى العموم لا عموم النفى او القول بانها ظاهرة

فى القديم اسناد المسلمين الى السوء من غير علم كلها مما لا يصغى اليها بعد ظهور الاية الشريفة

من حيث هى فى العموم بناء على ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل فلو حصل التخلية عن حجية

الظن بالدليل الخارجى وفرضنا الشك فى حجية الظن استمرارا لظهر ظهور الاية فى العموم فى الغاية

ومن جملة الايات قوله تعم ان الشيطان يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

وجه الدلالة ان القول على الله تعم بما لا يعلم مما لا يكون الشيطان امره فقول على الله بما لا يعلم حرام

اما الصغرى فوجدانيه واما الكبرى فللاية فان قلت الظاهر من القول على الله تعم بما لا يعلم هو اسناد

شئ اليه تعم من الصفات الثبوتيه او السلبية ونحوها كالقول بان الله تعم جسم لا ما نحن فيه قلنا

لو القيت تلك الاية الشريفة على اهل العرف يفهمون منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول بوجوب

غسل الجمعة وامثاله انما يكون قولا بما لا يعلم فتدبر منصفا الى ان غاية ما فى الباب ادعائك

التشكيك الذى هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد وقد برهن فى محله انه اذا شك فى

التشكيك والتواطى فالاصل عدم التشكيك بل الاصل التواطى فانقلب المقام فى اثبات حرمة

العمل بالظن والاية غير داله عليه اذ غاية ما فى الباب دلالتها على حرمة القول بما لا يعلم لا حرمة

العمل به وهو المدعى قلنا اولا ان الاثم بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا ان العمل

قول لان حقيقة ونقد يرى والعمل لشئ قول تقديرى به فان من بنى العمل على فعل الشئ او تركه

بالاعتقاد

بالاعتقاد لو سئل عنه من وجه استشهاد عمله به فلا شك انه يقول انه حرام او واجب ثم ان

القول بان الخطاب شفاهى ومحمل للغائبين او ان الاية محمولة على حرمة العمل بالظن فى اصول العقايد

وامثال ذلك وقد مر الجواب عنها ومن جملة الايات قوله تعم ان هم الا يظنون وامثال ذلك من

الايات انما هو اصول العقايد التى صدرت فى مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بان مورد

تلك الايات انما هو اصول العقايد او بان الذم على التابعة لا على اصل اعتقاد عملهم فى الظن قد مر ان

كله مخالف لفهم العرف فتدبر والسادس من الادلة على حرمة العمل بالظن الاخبار الواردة عن

السادس من الادلة على حرمة العمل بالظن

الائمة عم بالنهى عنه منها ما رواه المفضل عن الصادق عم من شك او ظن واقام على احدهما فقد

حبط عمله الخ وامثال ذلك من الاخبار مما لا يعد ولا يحصى وبالجملة قد حصل لنا القطع بحرمة

العمل بالظن من تلك الظنون المتراكمة من الايات والاخبار المتكثرة وغيرهما وان لم نقل بكون

الظنون الحاصلة من الايات مخصوصة او عدم ثبوت الاجماع على حجية الكتاب انما هو لمخالفته

الاخباريين وهم يقولون بحرمة العمل بالظن ويوافقون معنا هاهنا فى تلك المسئلة ثم ان العقل

هل يدل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ام لا والتحقيق لا وقول ابن قبة غير سديد اذ لو

قول ابن قبة

كان العمل بالظن من حيث هو قبيحا عقلا لما جوزه الشارع المقدس ابدا وقد جوزه قطعا فى

موارد خاصة فان قلت انك قد تمسكت فى مقام اثبات حرمة العمل بالظن بالدليل العقلى

اعنى لزوم دفع الضرر المظنون واستحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة حكما وكل منهما حكم

عقلى قلنا ان ما ذكرناه انما هو حرمة العمل بالظن تبعا والعقل لا يابى عنه ومحل النزاع مع ابن قبة

فى حرمته بالاصالة ونحن بنفسها وقد يجاب عن هذا الايراد بان الحسن والقبح انما يكونان بالوجوه

والاعتبارات ولعل مراده ان العقل لو خلى وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن ولكن نجد مدخلية

شئ اخر جوزه لا رتكاب اهل الحذر وقد يورد على هذا الجواب بانه يلزم قول الاشاعرة

من كون حسن الاشياء وقبحها شرعيا فليتامل فظهر من تضاعيف ما ذكر من الادلة ان العمل

صح
المقام الثالث فى ان الاصل
انقلب بالدليل ام لا

بالظن حرام تعليقا اى ما لم تقم دليل على اعتباره المقام الثالث فى ان هذا الاصل انقلب بالدليل

بحيث لو شك فى حجية ظن وعدمه كان الاصل الحجية والكفاية وجواز العمل به ام لا يظهر من

منه

كلمات بعض الفضلاء الاول ولكن التحقيق ان يقال فى هذا المقام مقامات خمسة منها فى بيان ان

منه

الظن فى المسايل الفرعية حجة ام لا ومنها فى ان الظن فى المسايل الاصولية العملية حجة ام لا

في بيان ان الظن في المسائل الفرعية حجة والدليل عليه امور خمسة الاول الدليل العقلي

ومنها في حكم المسئلة التي شك في كونها من المسائل الاصولية الاعتقادية او الاصول العملية او
الفروع فهل الظن فيه حجة اولا ومنها في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومنها
في ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا اما المقام الاول فاعلم ان الدليل على حجية الظن
في المسائل الفرعية امور خمسة الاول الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن تقرير هذا
الدليل بوجوه الاول منها يحتاج الى بيان مقدمات ثلث لحجية الظن في الجملة ومقدمة رابعة
لتعميم الاستناد في هذا الدليل بهذا التقرير مقامات ثمانية الاول في رد الاخباريين والثاني في
رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البرائة والرابع في رد
المخاطبين والخامس في ان الظن بعد حجيته في الجملة هل هو حجة مطلقا من اي سبب حصل ام لا والسادس
في انه بعد حجيته هل هو حجة مطلقا اي في جميع موارد الفروع ام في العبادات دون المعاملات
ام العكس والسابع في بيان تعارض الظن الشخصي والنوعي والثامن في انه على فرض حجية الظن
هل هو حجة مطلقا قويا او ضعيفا ام الضعيف حجة ما لم يكن تحصيل القوي اما المقدمة الاولى

المقدمة الاولى من ثلثة

فاعلم انه لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا فهو نبينا ص وانزل كتابا وهو القرآن المجيد
واحكاما للتبليغ الى العباد فبلغها الى الحاضرين وانا مشاركون معهم في تلك الاحكام من الآن الى يوم
القيامة وتلك المقدمة ليست محل تامل عند اولي الالباب واما المقدمة الثانية فهي

المقدمة الثانية من ثلثة

ان باب العلم التفصيلي الوجداني اعني اليقين وباب العلم الشرعي التفصيلي وهو الظنون التي يكون
اعتبارها قطعيا من الشرع في معظم الاحكام منسد فان اغلب ادلتنا في هذا اليوم ظنيات اذ الادلة
في غالب الاحكام منحصرة في الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع باغلب
الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن المحقق في محله انه ينقسم الى قطعي وظني ينقسم الى
ضروري ونظري والنظري في غاية الندرة حتى انه منع بعضهم من امكان الاطلاع عليه
والضروري ايضا في جنب الاحكام في غاية الندرة مع ان الغالب اجماليات كوجوب الصلوة والصوم
والزكوة ونحوها مما يحتاج تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية نعم قد يتفق ان لا يكون
اجماليا وكان اجماعيا كحرمة اكل الميتة مثلا واما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي في غاية
على ان بعضهم نفى نحو ثمرة عن حجيته معللا بان كلما حكم به العقل استقلالا قام الدليل عليه اما
الظني من الاستقراء والاستحسان عند القائل بحجيتهما من باب الوصف والاولوية الاعتبارية

الى غير ذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وهو على فرض حجية
مقيد لصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فالاقتصار على الظنون الكتابية غير كاف اذ
قلما مورد لم يوجد على الخلاف ظن ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشير الى بعض الادلة
الدالة على حجية الكتاب على رد الاخباريين فاعلم ان الحق قطعية اعتبار الظنون الكتابية
وعلى حجية معظم العلماء من العامة والخاصة ولكن في المحكمات دون المتشابهات وبعض الاخباريين
على عدم حجية على الاطلاق محكما ومتشابها مستدلا بان لا نفهم المراد منه حتى سئل بعضهم
عن هو الله احد فقال انه مجمل وتمسكهم في ذلك بالاخبار الواردة في حرمة التفسير بالرأي
وفي ان علم القرآن عند اهل البيت عليهم السلام وبقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله و
والراسخون في العلم وكلها واهية اذ المراد من التفسير بالرأي انما يكون هو التفسير بمقتضى
الهواء والهوس النفساني ونحن ايضا نقول به فتدبر وايضا الاخبار تدل على ان علم القرآن
عندهم ونحن لا ننكر ذلك ولا دليل يدل هذا على مطلوبهم واما الاية الشريفة فهي ايضا
تدل على ان تأويل الايات انما يكون علمه عند الله وعند الراسخون في العلم ونحن ايضا نقول
به ولكن القول بحجية محكمات الكتاب دون المتشابهات والمراد من المحكمات هو المنصوص والظاهر
ومن المتشابهات المجملات والمأولات والاية الشريفة انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا
يكون مجملا حتى يكون محتاجا الى التأويل ولا يكون الا عند الله وعند الراسخون في العلم ودعا الامة
الى الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم والثاني
احتجاج الصحابة بالايات في مقام المخاصمة بحيث لو اورد احد المخاصمين اية على الاخر تأييدا
لمطلوبه سكت الاخر فكان حجة عندهم على الظاهر من المسلمين الثالث بناء كل اهل العرف على
حجية الكتاب بحيث يكون حجة جليا لهم حتى انه قيل لعوام قول بعض الاخباريين من عدم
حجية الكتاب فقال لو لم يكن حجة فلا شيء نزل فعدم قطع النظر بمراده ذلك مع كون طبايعهم
مجبولة عليه دليل على الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب
فما وافقه فخذوه وما خالفه فاطرحوه فلو لم نفهم المراد منه لما امرنا باخذ الموافق وطرح
المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي والسادس قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فان التدبر فهم فرع

ثم في تتمة الكلام في تحقيق الحال ان من جملة الامور الاول حجية محكمات الكتاب القطع لنا بحجيته خلافا لمعظم العلماء كافة صح

في حجية الكتاب رد الاخباري

الفهم فالامر به دال عليه لا يقال ان التمسك بتلك الاية الشريفة على حجية الكتاب دوري قلنا المرام

من الاستدلال بها تحصيل الوصف على الحجية لتفيد القطع بعد تراكمه مع الظنون السابقة

وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك الاية الاستقلال فبالجملة حجية الكتاب مما لا ريب فيه ولا

شبهة يعتريه لكن حجية مقيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان الاقتصار بالظنون

الكتابية غير كاف واما السنة فمنها ما متواتر واما احاد واما المتواتر اما لفظي ومعنوي او

لفظي ومعنوي والاخيران وان افادا القطع الا انهما في غاية الندرة والاول وان كان قطعي الصدور

الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجوده قطعي الاعتبار والحاصل ان

المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ايضا ام لا قليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط

واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقراين القطعية الدالة على صدق الصدور او المظنون ام لا

واما للعراة عنها اما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني دلالة واعتبارا فان قلت قال

مولانا المحقق امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة

كلها قطعية الصدور ونظرا الى شهادة محمدين الثلثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم

وكونهم قريب العهد في الاصول الاربعمائة التي انتخب من مصنفات اربعة الاف مصنف على ان

الاخبار التي ذكرناها في كتابنا انما تكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحة عندهم عبارة

عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم

يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه لا في التهذيب ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه

صرح به في الكتاب العدة محض افتراء على ما صرح به الفاضل التوني من اني تصفحت كتاب

العدة من اوله الى اخره ولم اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك فضلا عن كونه مصرحا واما

الصدوق فهو رحمه الله تع وان قال في اول كتابه ما ذكرت لكن ينقل منه انه رجع عن

القول وهذا النقل وان لم يكن محققا لكنه يرفع القطع ويورث الوهن واما الكليني فهو

وان قال بذلك في اول كتابه ولم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء الثلثة شهدوا على ذلك

فاسد وثانيا سلمنا شهادة الثلثة على صحة ما في كتبهم ولكنك من اين علمت ان الصحة عند

القدماء هي قطعية الصدور بل هي عبارة عن الوثوق بالصدور اعم من القطع والظن وقد

صرح بما ذكرنا من معنى الصحة عند القدماء جمع من الفحول فان قلت انه قد صرح جمع من العلماء

في بيان عدم قطعية اخبار المودعة

الجواب

على ان الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور قلنا هذا مجرد الافتراء على فرض التسليم

يكون قول هؤلاء معارضا بقول هؤلاء فيحصل التعارض بين الفحول فمن اين يحصل لك القطع

بان الصحة عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون هؤلاء بل لعل يحتمل ما يدفع القطع من البين في القول

بقطعية صدور الاخبار المودعة في الكتب الاربعة وثالثا سلمنا كون الصحة عندهم ما ذكره هؤلاء

بهذا المعنى الذي ذكرت من قطعية الصدور ولكن قول الصدوق بان هذه الاخبار عندي قطعية

الصدور اما ان يكون مفيدا للوصف لو للقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول

ان حصول القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطع عقلي واما قطع عادي اما الاول فهو فاسد

جدا واما الاخير فنقول ان القطع العادي مقتضاه ومعناه ان مقتضى عادته يكون افادة

القطع بحيث لو لم يفد لتخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع

عادة مع ان فحول العلماء ينكرون ذلك ورابعا سلمنا عدم كون معنى قطع العادي ما ذكرنا

لكن نقول كيف يحصل القطع بقوله مع احتماله تعمده في الكذب سلمنا عدم التعمد في الكذب

لكن نقول ان القطع بالصدور الحاصل للصدوق انما يكون من جهة الاجتهاد فيحتمل السهو منه

او من الناقل له والخطاء منه او من الناقل له ويحتمل التبديل من الناقل ومنه ويحتمل النقل

بالمعنى منه او من الناقل كما هو غالب ويحتمل اخطائه في فهم المراد فمع قيام تلك الاحتمالات من اين

حصل لك القطع بكلامه من كلامه وخامسا ان قول الثلثة يكون لك محصل للقطع لكن قول

كل واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك وسادسا سلمنا ان قول كل واحد واحد يفيد

لك القطع ولكن نقول من اين حصل لك القطع بان الصدوق قاطع بهذا الحديث الحديث

الخاص المعروض عليك مثلا مع احتمال التبديل والنقل سهوا او الزيادة والنقصان من الناسخ

الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى ان جمعا من العلماء يدعون تواتر القران من حيث المجموع

وليس ادعاءه في كل اية وسابعا سلمنا جميع ذلك لكن هل انت لا تقطع بان في جل الاحاديث

المودعة في الفقيه يكون حديث غير صادر من المعصوم سلمنا عدم قطعك بذلك اولا

تظن سلمنا عدم ظنك بذلك او لا تشك سلمنا عدم شكك او لا تحتمل عندك وهو موهوما

فبناء على هذا يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف حصل القطع لك بالصدور اولا

تنصف وثانيا سلمنا عدم حصول ذلك الا لقطع بان حديثا واحدا من الاحاديث المودعة

فى الكتب الاربعة تكون غير صادر من المعصوم ع سلمنا عدم حصول ذلك القطع اما الظن سلمنا
عدم الظن اما الشك سلمنا عدم الشك اما الاحتمل فهو المظنون كذبه او المقطوع او المحتمل يحتمل
ان يكون فى التهذيب او فى الاستبصار او فى الكافى او فى الفقيه فيصير الكل محتمل الكذب والحاصل
ان القول بقطعية صدور الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة من افحش الاغلاط بل لا يكاد
يتفوه به جاهل فضلا عن عاقل فضلا عن فاضل فانقلت ما ذكره الفاضل السابق الذكر من ان
الاخبار كلها قطعية الصدور انما هو لاحتفافها بالقراين القطعية الدالة على صدق الصدور
فان من جملة القراين وجود الرواة فى احد الاربعة ومن جملتها كون الراوى ثقة بحيث يحصل
القطع بعدم كذبه ومنها تعاضد الخبرين او الاخبار المتوافقة المضمون ومنها كون الراوى
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها كون الراوى ممن ورد من شأنه من
الامام ع مدح ما يدل على وثاقته وديانته وعدالته الى غير ذلك من القراين التى لا تعد ولا
تحصى قلنا اما قولك ان من جملة القراين وجود الرواية فى احد الاربعة فهو فاسد جدا او
غلط قطعا اما اولا فلانا سلمنا عدم تعمد المشايخ الثلثة فى الكذب لكنهم ليسوا معصومين عن
الخطاء على ان اخذهم تلك الاخبار انما هو من باب الاجتهاد والخطاء فيه جهة غير عزيز جدا واما
ثانيا عدم احتمال الخطاء فى حقهم واما عدم احتماله فى حق الرواة فم وثالثا سلمنا عدم احتمال
الخطاء فى حقهم ايض ولكن عدم احتماله فى حق النساخ فم واما قولك ومن جملة القراين كون الراوى
ثقة ففيه اولا منع حصول القطع بعدم كذبه فى الرواية فانه بعيد وثانيا سلمنا ذلك ولكن
ينفى تعمد الكذب واما الخطاء فلا وقولك ومن جملتها ذكر الرواية فى الكتب الموثقة لهداية الناس
فيه اولا منع حصول العلم بامكان تحصيل العلم للمؤلف وثانيا منع استلزام القطعية عند
المؤلف القطعية عند الغير وثالثا منع احتمال كون المؤلف ممن يكفى عنده مطلق الاعتقاد ولا
يلزم عنده العلم ورابعا يحتمل كون المؤلف مخطيا فى الاعتقاد على فرض تسليم القطع فتدبر وقولك
ومن جملتها تعاضد الاخبار فيه اولا ان ذلك التعاضد اما ان يبلغ حد التواتر فيخرج عن النزاع
او لا يبلغ حده فلا يفيد القطع لاحتمال الخطاء والسهو من الناقل والناسخ الى غير ذلك من
الاحتمالات وثانيا ان التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر وقولك فمن جملتها
كون الراوى ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فيه اولا ان جعل هذا قرينة على

القول بان الاخبار كلها قطعية الصدور انما هو لاحتفافها بالقراين

الجواب

تحصيل

مطلوب

مطلوب ممنوع كون الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور وهو اول الدعوى كما مر
ثانيا ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع حيث قال الاجماع والاجماع وما ادريك
ما الاجماع وثالثا غاية ما فى الباب تسليم ذلك فى صنف من الفقه عليه الاجماع واما غيره من الرواة
يجرى فيه احتمالات ومعه يتم المطلوب من عدم القطع مضافا الى ندرة الرواية عمن اجتمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقولك ومن جملتها مدح المعصوم فيه اولا ان ما صدر من المعصوم
خبر واحد وهو ظنى وثانيا ان عدالة الراوى يمنع من التعمد لا من الكذب سهوا او الخطاء مضافا
الى ندرة هذه الاشخاص وندرة رواياتهم وبالجملة القول بقطعية الاخبار او الاخبار المودعة
فى الاربعة مما لا يكاد يصغى اليه فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان باب العلم التفصيلى بلا واسطة
او بواسطة شرعية فى معظم الاحكام منسد ومرادنا من قولنا بلا واسطة هو الاجماع والعقل
القاطع والتواتر المعنوى وامثال ذلك ومن قولنا بواسطة شرعية انما يكون هو المتبادر من اللفظ
فقط والقران وامثالهما مما يكون اعتباره متوقفا بعدم حصول الوصف على الكل فانقلت يكون
العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع انه بلا واسطة نظرا الى عموم الخطابات الالهية
وشمولها للغائبين مع ضميمة مقدمة اخرى اليه من قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة ما هو خلاف
الظاهر ولن ينسب قرينة قلت انا قد نفينا الثمرة بين القول بعموم الخطاب وخصوصيتها للمشافهين
فى بحث خطاب المشافهة بوجوه خمسة منها انه مع عموم الخطابات تعين العلم الاجمالى باختلاف
اصطلاح الغائبين والمشافهين اما ان يكون المكلف به للغائبين تحصيل فهم المشافهين او ان
المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين او الطائفتان مكلفتان بتحصيل فهم ثالث او كل
واحد منهما مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية فى الواقع
ولا الى الثالث فان فساده غنى عن البيان ولا الى الثانى للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول
وقبح الخطاب وارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن يحتمل نصبها بحيث فهم المشافهون
ثم انتفت وبالجملة ادعاء ان العلم القرانى من العلوم الحاصلة بلا واسطة ليس بجيد فانقلت
ان الاخبار المودعة فى الاربعة وان لم يكن قطعية الصدور الا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى
الاجماع العلماء قديما وحديثا على العمل بها لولم يعارضها مساويها او اقوى قلنا اولا ان عمل
الكل ثم انتفى قاطعون بان كل تلك الاخبار المودعة فى الاربعة ما كانت محفوفة بالقراين

المفيدة للقطع عند السيد المرتضى ره وصاحبيه من الذين يعملون على الاحاد المحفوفة بالقراين
بالقرينة القطعية وثانيا ان هذا الاجماع مما لا يكون كاشفا لان العلماء بعضهم قد عملوا بها نظرا
الى كونها محفوفة بالقرينة القطعية بحيث لو فرضنا انتفائها لم يعمل بها كما هو مصرح بعض اصحاب
هذا المذهب وبعضهم عملوا بها لاجل كونها من الظنون المخصوصة بحيث لو لم يثبت الاجماع على
الاعتبار لم يعمل كما هو ايض مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوصف بحيث لو لم نقله
لم يعملوا بها فعلى هذا الاحتمال انى يثبت لك الاجماع الكاشف على الاعتبار مضافا الى ان المسلم من
قيام الاجماع وقيامه على اعتبار الاخبار الصحيحة المتكاثرة بتزكية العدلين اللذين على انهما
مقطوعة وذلك فى غاية الندرة فان قلت انا نعمل بالاخبار المودعة فى الاربعة نظرا الى انه
خبر عدل وامرنا الشرع المقدس بعدم التبين عنده بقوله تع ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا
قلنا اولا ان المشايخ الثلثة ايهم قالوا ان هذا الخبر مثلا قول المعصوم ع وثانيا ان الاية غير تامة
الدلالة وسنبين انش فان قلت انا نعمل بالاربعة نظرا الى شهادة هؤلاء الثلثة قلنا اولا
شهادتهم ممنوعة وثانيا انى لك دليل على اعتبار الشهادة حتى فى موضوعات الاحكام والحاصل
انه لا ريب فى انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها فى معظم الاحكام وذلك مما لا شك فيه
ولا شبهة يعتريه **المقدمة الثالثة** فى انه بعد فرض الانسداد وثبوته هل بناء المكلف
على اى شيء فهل هو المكلف بتحصيل العلم فى الاحكام او بالاقتصار بالقدر المعلوم او على الاحتياط
ان امكن والتوقف فيما لا يمكن كما فى المعاملات مثل ما لو دار الامر بين كون المال لزيد او عمرو
او غير ذلك فيه احتمالات منها ان يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساد ذلك اظهر من ان يبين
او المفروض الانسداد فالتكليف بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح حتى عند الاشاعرة
فى مثل ما نحن فيه على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلومات وعدم التكليف بما سواها وذلك
الاحتمال ايض فاسد لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع فان القدر المعلوم من الصلوة
مثلا من الاجزاء المحرمة والركوع والسجود ونحوها بطريق الاجمال ومن الشرايط الطهارة مثلا
فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الاجزاء والشرايط فى الصلوة فقد خالف الواقع قطعا وقد سمى
العلماء هذا الشخص المقتصر بمعلوماته بالخارج عن الدين والتدين بدين غير المرسلين بل لا
يبقى له من الاسلام الا رسم ومن الايمان الا الاسم وهذه المقدمة ليست بمحل تامل عند اولى

الالباب

الالباب بمحلّ وخال عن الشك والاثبات فان قلت ان المراد من قولك المقتصر بالمعلومات خارج عن الدين
ان كان انه كافر ففساده ظاهر اذ لا يشترط فى الايمان العمل بالاركان ولم ينكر ذلك الشخص ضروريا
من ضروريات الدين ايض وان كان انه مخالف لتكليفه الواقعى قطعا فهو بذلك يصير خارجا
عن الدين فالصغرى مسلم ولكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة يحصل فيها القطع بمخالفة الواقع
ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها فى الاجمال العرضى المصداقى الذى دار الامر فيه بين الحرام وغير
الواجب كالشبهة المحصورة فانهم ذكروا فيه اقوالا ستة منها جواز المفروض فيها اجمع بدفعات
ومنها جوازه دفعة فلا شك فى مخالفة هذين القائلين للواقع قطعا ولم يحكم احد بخروجهما
عن الدين ومنها فى الاجمال العرضى المصداقى الذى دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام
كاشتباه القبلة فان بعضهم صرح على التخيير فى الجهات المشتبهة وظاهر التخيير الاستمرارى بل
ذلك مصرح عبارات اصحاب هذا القول ولا شك ان هذا القايل قد خالف الواقع قطعا عند
استمرار الاشتباه واختياره الصلوة الى جهتين كان صلى الظهر الى احديها والعصر الى الاخرى
وليس بخارج عن الدين ومنها فى الاجمال العرضى المرادى الذى دار الامر فيه بين ان يكون الواجب
هذا او ذاك كالظهر والجمعة فقال بعضهم فيها بالتخيير والظاهر منه الاستمرارى بل هو مصرح من
اصحاب هذا القول ولا ريب فى لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان فكل منهما احديهما فى جمعة
والاخرى فى اخرى وليس مع ذلك خارجا عن الدين ومنها المسئلة المدونة فى كتب الاصحاب
من انه لو اختلف الامامية على قولين قول بالوجوب وقول بالتحريم فالاكثرون على ان الحكم للفرقة
اللاحقة التخيير وبعضهم على الرجوع على الاصل ولا ريب ان هذا القايل قد خالف الواقع قطعا
اذ المفروض حصول القطع بوجود قول الامام فى احد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين
وان كان المراد انه مخالف تكليفه الظاهرى فالصغرى ممنوع قلنا اولا ان البداهة كافية
عليك اذ من المعلوم الاولى انه لو اقتصر المكلف فى الامتثال على القدر المعلوم يقول له كل
اهل الاسلام انه لم يتشرع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة بخلاف الموارد التى اوردت
نقضا علينا بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالاحكام الواقعية
منجزا وعلى بقائها معلقا الى ما لم يتعذر بعذر معلوم العذرية وانسداد باب العلم لا يكون
عذرا معلوم العذرية لجواز العمل بما هو قايم مقامه وهو الظن فان اصاب والا فهو معذور

لقبح التكليف بما لا يطاق فليتامل وثالثا بان ملاحظة الاخبار الكثيرة القريبة من البلوغ الى حد
التواتر الدالة على الاشتراك التكليف كقوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وحكم الاولين حكم الاخرين ومن ملاحظة
الاجماعات المنقولة التي قرب بلوغها حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة نقل اكثر العلماء
الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل من تشرع بشرع الاسلام في بدو الامر ولاحظ في ارسال الرسل
وتبليغ الاحكام وبناء المسلمين في كونهم يرتكبون امثال ما ارتكبوا على انه مكلف بجميع التكاليف
التي ارتكبوها يحصل القطع بالاشتراك وبان الاقتصار على القدر المعلوم لا معنى له وان تلك
المخالفة المعلومة اجمالا يمتنع فيها ذلك العلم وان لم يكن كل واحد من تلك الملاحظات الاربع مفيدا
للقطع لكن يحصل من التراكم القطع عادة كما مر ورابعا سلمنا ان الاقتصار على المعلوم ليس بمنهي
الفساد ولا منافيا للشريعة ولا مخالفا للاخبار القطعي الحاصل من الملاحظات الاربع ولكن نقول
ان التكليف بالقدر المعلوم من الصلوة مثلا واعتقاد الخصم ثابت ومحقق ويلزم على المكلف
تحصيل القطع بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول ح يحتمل ان يكون التكليف زايدا على القدر
المعلوم ويكون التكليف بالمعلوم من باب المقدمة ويحتمل ان يكون القدر المعلوم في نفسه
مطلوبا فيرجع المسئلة الى الاجمالي العرضي المردد الذي يكون الامر فيه دايرا بين الاقل
والاكثر مع كون الاقل مما لا يكون المكلف ممتثلا باتيانه ولو بقصده لو كان المكلف به الاكثر
فاذن لو اقتصر في الامتثال على القدر المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال وبالخروج عن العهدة
مع كونه قاطعا باشتغال الذمة فيحكم القوة العاقلة ح بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى طريق
الاشتغال كي يحصل القطع بالامتثال وبطريق اخر وهو انه لا شك في ثبوت التكليف بما يستحق
العقاب قبل الفحص وعدم العلم التفصيلي شككنا في بقاء التكليف وارتفاعه ومقتضى
الاستصحاب البقاء فتم فان قلت مع عدم الاقتصار على المعلوم التفصيلي لا وجه له فان القوة
العاقلة حاكمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا
حكم القوة العاقلة بذلك اما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ح اذ لو وجد
الدليل على العدم واما الثاني ففاسد اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا والكل مفقود
اما الاول ففيه ان الدليل موجود وهو ما مر من الاربعة فان تمسك بما هو اصالة البراءة
كقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم

بانتفاء الخصم لكن الخصم يدعي ان البقاء مشروط بامكان تحصيل العلم ونحن نقول بعدم الاشتراط وبعبارة اخرى بعد الفحص

ودفع

ودفع عنا من تسعة ومنها لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الشك بعد الدليل انما هو في المكلف
به لا التكليف حتى يجري اصالة البرائة وخامسا سلمنا ان الاصل مع المقتصر بقدر المعلوم ولكن
ذلك يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم
او العمل بالظن لا سبيل الى الاول لايجابه اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصان كل واحد منهما
دارا معلوما ووقع التشاجر بينهما فالتوقف عن الحكم ح وربما يجر الى القتال وهتك الحرمة
الانفس والاموال وكذا لو تنوزع في تركة بيت او دار بين كونه ليتيمين فلو توقف الحاكم لانجر
الى الفساد بين المتنازعين او الى موت الايتام من الجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو بعث
المجتهد فيها على التوقف للجر الى اختلال نظام العالم ولزوم خلاف الاتيان بالمطلوب من الحكيم على
الاطلاق فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن وعدم الاقتصار بالمعلوم واذا
ثبت عدم الاقتصار في تلك الموارد ثبت في الباقي بالاجماع المركب والحاصل ان في تركنا العمل
بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم والعمل به يلزم مخالفة الاصل
الذي فرضنا انه مع الخصم ولكن لا ضير في مخالفة الاصل او حجيته تعليقية فان قلت لو لم يكن
الاقتصار على القدر المعلوم كافيا للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن
يحصل لنا القطع بالمخالفة نظرا الى ان تحصيل الظن ح من الامور الاجتهادية وان الخطاء منه
غير بعيد وان الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الاراء قد يختلف حتى انه قد يوجد
في المسئلة اقوال عشرة مع القطع باتحاد حكم الله تع في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها له
فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض
من ظنونه للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل
بالظن فان العمل بالظنون مستلزم للعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم
وجوده عدمه فهو محال وباطل قلنا اما ان قولك ان العاقل كيف لا يقطع بعدم مطابقة
بعض مظنوناته للواقع اما اولا فبان هذا الكلام تناقض صرف اذ الموجبة الكلية نقيضها
السالبة الجزئية فكانك تقول مظنوني مجيء كل واحد من زيد وعمرو وبكر على التفصيل ومع ذلك
اني قاطع بمجيء احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة
موهوما لا مظنونا ولا مشكوكا ولا مقطوعا واما ثانيا ان تلك المخالفة القطعية لا ضير فيها

فائدة في اصالة البرائة

جواب الخصم

لعدم انهدام الشريعة بنحو تلك المخالفة كامثلته انما من الامثلة بخلاف مالو اقتصرنا على المعلومات
واما من قولك كيف لا تظن بذلك اما اولا فيما مر من الجواب الاول واما ثانيا ان الاقتصار على المعلوم فيه
المخالفة الظنية واذا دار الامر بين النقيضين احدهما الى القطع المخالفة والاخر الى الظن بها فلا
ريب في تقديم الاخير كما لو دار عطشان على انائين احدهما مقطوع السم والاخر مظنونه فلا
ريب انه مع تلك الحالة لو اختار المقطوع لذمه العقلاء واما ثالثا فيما مر مرادا من الجواب الثاني
ومنها ان يمنع بعد انسداد على العمل بالاحتياط وذلك لان الاحتمال ايضا خال عن انسداد كسابقيه ودلك
بوجوه ثلثة الاول انه لا ريب ان معنى الاحتياط هنا القطع بمخالفة الواقع وهذا لا يحصل الا بعد
الاتيان بجميع ما يحتمل وجوبه ولو موهوما والاجتناب عن جميع ما يحتمل حرمته ولو موهوما
ولا بد له من التصفح عن الموارد وموارد اختلاف الاراء وموارد الاحتمالات مما يكون بمجرد التفحص
فيه عسر وحرجا فضلا عن العمل به بعد ذلك فانه لا شبهة ان العلم بمواضع الاحتياط والعمل به
يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولاجل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع
موجبا للاختلال نظام العالم ويكون منافيا للغرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج
واختلال نظام العالم لكنا نقول المحتاط في باب المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل
الى الاخير لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فتعين الاول ويتم الامر في العبادات ح بالاجماع
المركب فان قلت يمكن منع الاجماع قلنا الاجماع الذي ادعيناه مقدم لثبوت احد مقدمتيه
بالبرهان العقلي الثالث انا سلمنا عدم كونه موجبا للاختلال نظام العالم وعدم الوجود الاجماع
المركب لكن نحن نقول انه اذا كان العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين
بل الى عامتهم فنسد ابين من الامس للايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج ومن الايات قوله
ما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله صلى الله عليه وآله
بعثت على الملة السمحة السهلة الى غير ذلك من الاخبار التي حصل القطع بصدور واحد منها
من المعصوم ع فان قلت العسر والحرج وان كانا منفيين الا ان العمل بالظن ايضا حرام في الشريعة
قلنا ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن انما تدل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن
ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط وما بقي في الجواب عن هذا الايراد من ان الامر
ح دائر بين العمل بالظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاختيار لو كان

الموهوم

الموهوم مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له فلا فان قلت ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة
مع قاعدة الاشتغال المقتضي للاحتياط والعرف يفهم ورود الاشتغال على ادلة نفي الحرج والعسر
قلنا انا فيما اذا ثبت لنا تكليف دون فردين ويكون هو بالنسبة الى احدهما موجبا للعسر دون
الاخر لنفينا المعسور بنفس الادلة الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذه المواضع التي تكون الدليل على
ثبوت التكليف بالاصل فان قلت ان كان العسر والحرج منفيين في الشريعة فلم امرنا الشارع المقدس
بما يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد قلنا لو لم يقم دليل على ثبوت التكليف هنا لنفيناه بتلك
الادلة ولكنها مخصصة بتلك المواضع النادرة انتهى ولكن الحق في الجواب الاولان والثالث وان
كان صحيحا الا انه ليس اسكاتيا فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم فكيف
يعمل به بعض الاخباريين قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدور وكان موارد الاحتياط
عندهم قليل غاية القلة وفي مواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم
في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم كذلك لقلنا بلزوم الاحتياط في المواضع فان قلت الادلة على نفي
الاحتياط معارضة باخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا ان الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط
في الموضوعات دون الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى
الصورة التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات والى تلك الصورة
لكنا نمنع اعتبارها لانها احاد لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس حجة ورابعا على انها من
تسليم دلالتها واعتبارها معارضة بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط فيتساقطان
ويبقى الدليلان الاولان سليمين عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فان قلت
لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع انعقاد
الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا للعسر والحرج لما كان فعله حسنا ولما كان
متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه
العسر لا يصلح وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر قلنا اما عن الايراد الاول فان الاجماع انما يكون منعقدا على حسن الاحتياط
ما لم يكن موجبا لاختلال النظام وللاختلال باتيان الواجبات كوجوه المكاسب على الكفاية
كما صرحوا بل اطلقوا عليه وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا للاختلال

اما الجواب عن ايراد الاول

النظام لكن بالدليل على اعتبار اجماعهم بالموضوعات الفرعية فتم واما عن الايراد الثاني فاولا
بان الاية الشريفة مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط و ثانيا
ان الاحتياط لما لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد منكم العسر
بعنوان تحتم والالزام ولا يلزم منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب ومنها ان يبنى العمل
بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب والتحريم يبنى العمل على
عدمهما كالوظن عدمهما وفساد هذا ايضا اظهر من الشمس اما اولا فلكونه ذلك مخالفا للاجماع
ولم يتفوه به احد من المسلمين واما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع
النظر عن كونه موافقا لاصالة البرائة كما هو مذهب من يقول بها ممن يقتصر بالمعلوم او
موافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من المحتاطين يكون مستلزما ترجيح الموهوم
على المظنون وهو فاسد بقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على
الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة
القطعية حرام للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم المستلزم لذلك ايضا حرام فتم ومنها ان يبنى
العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم ايضا وذلك ايضا فاسد
كسوابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر مرددا بين
بين الواجب والحرام او بين الواجب وغير الواجب او بين الحرام وغير الواجب وعلى التقادير
هذه الاحتمال فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد امور الاول انه مخالف للاجماع
القاطع فان قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى ره انا لا نعمل بالظن
لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجد نادر من الاحكام خاليا من الاخبار لا قصر باجماع الامامية منه
فلو لم يوجد ذلك ايضا فيكون الحكم التخيير قلنا اولا ان السيد لقربه من عهد الائمة ع كان باب
العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم بالتخيير
قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضر بالاجماع الاتي بان الظن القياسي وهو قائل
بحجيته ومع ذلك فهو مجمع على عدم اعتباره والثاني ان القوة العاقلة كما تحكم بامتناع ترجيح
المرجوح كذلك تحكم بامتناع تساوي الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم
تسوية بينهما والثالث ان التخيير يكون مقتضاه التخيير بمعنى ان المكلف لو اراد بناء العمل

واما الجواب عن الايراد الثاني

ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم

ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التخيير

اما في المعاملات فوجه الفساد امور

على احد الفردين دائما على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى ذلك جواز
العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا
والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال ح ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع
لا يخلو اما يكون اما التخيير بين المظنون والموهوم فتم واما في العبادات ففيما دار الامر بين الواجب
والحرام فالدليل على الفساد ما مر من الوجوه في المعاملات واما دار بين الواجب وغير الحرام او الحرام
وغير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى خامس وهو انه لا ريب انه لو دار
الامر بين اشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مع كون المكلف مخيرا بين اختيار ما يكون موجبا
لبرائة الذمة وما يكون موجبا لاشتغالها لكان اختيار الاول اولى بحيث لو صدر اختيار الثاني
عن عاقل لنسب الى السفه وان هذا الا اقتصار على القدر المعلوم وقد عرفت مفاده عن الخروج
عن الدين فتم ومنها ان يبنى بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك فاسد
لان ذلك التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص او قبله اما الاول فالتخيير فيه
بالتخيير بين ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك والقوة
العاقلة حاكمة بقبح ذلك على ان ذلك الاحتمال ينفي بالاجماع واما الثاني اي التخيير في العبادات
اما قبل الفحص فهو مخالف للاجماع ممن من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد
الفحص واما بعد الفحص فهو مسلم ولا نحتاج عن هذا لانا انما نقول بلزوم العمل بالظن وعدم
لزوم العمل بالاحتياط فبعد حصول الظن اذا اراد المكلف اتيان ما هو موهوم الحرمة فلا يكون
منافيا لمذهبنا فمعنى لا نمنع ذلك اذ غاية ما في الباب نفينا اللزوم ويمكن عندي نفي التخيير في تلك
الصورة ايضا للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط هو هوم بعد حصول
الظن على خلاف ما به الاحتياط ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التبعيض بين الاشخاص
بمعنى ان من لا مدخلية له في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له مدخلية فيه فلا فذلك ايضا
فاسد من وجهين الاول مخالفة الاجماع القاطع والثاني ان العمل بالاحتياط ح وان لم
يكن موجبا لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج مما مر من الادلة من الايات والاخبار
ومنها ان يبنى بعد الانسداد على تبعيض الاحتياط بمعنى لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد
فهو ايضا فاسد اذ لا يخلو اما ان يعمل في غير موارد احتياطه على اصالة البرائة او الظن او الوهم

والثاني في العبادات

او بين المظنون وعلى التقديرين يكون العمل بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون ح

ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن

ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التبعيض

ومنها

البراءة

او التخيير بين الثلثة وكل ذلك ضعيف بالاجماع على ان العمل بالاحتياط فى بعض الموارد وباصالة
فى الاخر ليس الا التوقف فى المعاملات وقد عرفت انه يوجب اختلال نظام العالم والعمل بالموهوم
يلزم المخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتسوية بينهما ومنها
ان يبنى على تبعيض العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن فى بعض الموارد وهو ايضا باطل
اذ لا يخ اما ان يعمل فى غير تلك الموارد باصالة البراءة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل
ذلك مخالف للاجماع على ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية والثانى لها ولترجيح المرجوح
والثالث للاختلال نظام العالم بالنسبة الى المعاملات والعسر والحرج بالنسبة الى العبادات
والرابع للتسوية بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضا باطل
للاجماع القاطع على انا بعد ما ابطلنا الاحتمالات فبطلان التخيير بينهما ظهر منها وصير ثابتا
بعده واذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات بقى انحصار العمل بالظن وهو المطلوب وظهر مما
ماذكر من بطلان تبعيض العمل بالظن عن حجية بالنسبة الى الموارد الفرعية الذى هو مقام
من المقامات الثمانية فتم فى تلك المقدمة حق التامل حتى يظهر لك حقيقة الحال المقدمة
الرابعة فى انا اذا بينا العمل بالظن من المقدمات الثلث فى الجملة فهل يجوز العمل بالظن
من اى سبب حصل او يكون مختصا بسبب دون اخر وتحقيق الكلام ان الظنون على اقسام
قسم مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة
بالشهرة المقبلة للوصف وامثالها والسر فى مظنونية اعتبارها ذهاب اكثر العلماء على
اعتبارها وذلك مورث للوصف وقسم مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق وامثالهما من
الظنون التى لم يذهب الاكثر الى اعتبارها ولا الى عدم اعتبارها فصارت مشكوك الاعتبار
وقسم موهوم الاعتبار نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة والاجماعات
والاستقراء الظنيين وفتوى المفتى وعدم علم الخلاف والعلم بعدم الخلاف الغير الكاشف
عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك انقسام الظن
الى الاقسام المذكورة اعنى مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم
انه لا شبهة فى عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية فى الجملة وذلك بوجهين الاول
انه لا ريب فى ان ادلة حرمة العمل بالظن تعليقية فبعد انكسار صولة الاصل بامر محمل

اما

ومنه

ومنه

المقصود ترديد ... بتعميم الادلة

اما ان ترك العمل بجميع افراد الظنون او ترجيح بعض الافراد والعمل به او العمل بالتخيير او العمل بالجميع
لا سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو البرهان العقلى ولا الى الثانى للزوم الترجيح
بلا مرجح فان قلت المرجح فى البين موجود وهو الظن الذى يكون مع مظنون الاعتبار قلنا
اولا ان الدليل على كون الظن مرجحا ماذا فتم وثانيا سلمنا كونه مرجحا لكنه يكون مرجحا اذا
دار الامر بين المحذورين لا مطلقا وما نحن فيه ليس الامر دائرا بين المحذورين وثالثا
انه لو كان مرجحا مطلقا للزم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه القبلة فى الجهات وحصول
الظن باحدها مع ان احدا لم يرجح بالظن هنا ورابعا ان الظن باعتبار بعض الافراد
لا يكون منافيا لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس دائرا بين المحذورين حتى يحتاج
الى الترجيح واما خامسا فلحكم القوة العاقلة بان القطع بالاشتغال يقتضى القطع بالبراءة
وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن المعلوم حجية فان قلت الامر هنا دائر بين المحذورين
لان الاصل حرمة العمل بالظن فلا بد من الاقتصار فلا معنى للاجوبة المتقدمة للزوم
الرجوع الى المرجحات ح ولا ريب ان مرجحا كما عليه بناء العقلاء والمجرى قاعدة الاشتغال
ايض قلنا كون مظنون الاعتبار قدرا متيقنا فى الواقع اول الدعوى فتم ولا الى الثالث
لكونه مخالفا للاجماع ولما مر من ان الامر دائر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع وهو
المطلوب الثانى انه لا ريب فى ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوما لما يلزم فى الاقتصار
بالمعلومات فان قلت بناء على هذا فنتعدى الى المشكوك الاعتبار ونقتصر به ولا نتعدى
الى الغير لان المتعددة تتقدر بقدرها قلنا اولا ان الظن الحاصل من الشهرة و
وامثالها مما عددنا من سلسلة موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار ففى الحقيقة ههنا
سلسلتان مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا وجود له وذلك لان علة كون تلك
الظنون موهوم الاعتبار انما هو ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار وذلك لا يورث الوصف
وعنه ان ايراث ذهاب الاكثر الوصف مطلقا مم بل يورث الوصف اذا لم نعلم بدليلهم
او علمنا به ونراه غير مخدوش واما بعد علمنا به وبانه مخدوش فلا يحصل الوصف
كما فيما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل وقد عرفت انه لا ينهض بامر محمل فكيف
يورث الوصف وكيف يصير تلك الظنون موهوم الاعتبار وثانيا انا بعد ما اثبتنا

صنا ... بين المحذورين

عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك الغير
مشكوك الاعتبار او مما يوقع الشك في المكلف به لمقتضى قاعدة الاشتغال العمل بالكل اذ
التجزي منفي بالاجماع ظاهرا وبان اللامرجيه دائر بين المحذورين فتم وثانيا لو اقتصرنا
في التعدي الى المشكوك الاعتبار فقط يلزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط
وبالجملة اسباب الظن لا يكون محلا للشك يبقى في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة
الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب وامثالها
والحق عدم حجيتها لوجهين الاول الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة
والثاني ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال
والاحتياط انما يكون بعد اتيان جميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والانزجار عما يحتمل
كونه حراما ولو موهوما ولكن اذا كان الاحتمال احتمالا عقلا احتمال اعتباري لا يكون
بناء العقلاء على اعتبارها كالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل
من الاولوية الاعتبارية والتحقيق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص
الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها منها قصة ابان المشهورة في الاصابع فتم ومنها الظن
الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايض للاجماع واما الاخبار الواردة على اعتبارها فعلى
فرض تسليم دلالتها تكون موهومة نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء
العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب الى هنا اذ الدليل انما هو
عدم الترجيح بلا مرجح او الخروج من الدين وكلاهما منتفيان عما نحن فيه اما الاول
فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة حاكمة بعدم اعتبار هذا
الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلانا لو اكتفينا بغير ذلك
الظن لحصل الغنى ولا يلزم من عدم العمل به الخروج من الدين مضافا الى الحكاية المشهورة
من العلامة اعلى الله مقامه الدالة على عدم اعتبار النوم لمعويته ذلك في المنام فلو كان النوم
حجة لزم من حجية عدم حجية فتم فان قلت لا شك في ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما
فاذا قام البرهان العقلي على جواز العمل به لم لا تقولون بجواز العمل بالظن القياسي الحاصل
من الاستحسان والراي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد قلنا

اولا

اولا ان الدليل الدال على حرمة العمل بسائر الظنون ظني تعليقي بل غير منصرف الى صورة
الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل
بالقياس حتى حال الانسداد سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة سائر الظنون بصورة
الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايض لكنه ظني لا يقاوم القطعي بخلاف الدليل
على حرمة القياس فانه قطعي وثانيا انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة
الرابعة والدليل الدال على تعميم الاسباب ليس الا الترجيح بلا مرجح وعدم الكفاية وترك العمل
بالظن القياسي واخواته لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو المنهي المعلوم
من الاجماع وايض لا يضر ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم تركه الخروج عن الدين وثالثا
انا نخرج الظن القياسي واخواته بالمقدمة الثالثة لان العمل بالظن لاجل عدم لزوم المخالفة
القطعية ولا ريب انه لو بنينا العمل على القياس ونحوه لزم المخالفة القطعية وقد
تمسك بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي ونحوه تكون خارجا من المقدمة الثانية
لان المقدمة الثانية انما هي انسداد باب العلم وفي القياس مفتوح وباب العلم نظرا الى انعقاد الاجماع على عدم اعتبا
مفتوح وانت خبير بان انسداد باب العلم انما هو في المسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم
في القياس مفتوح نظرا الى انعقاد الاجماع على عدم اعتبار القياس واخواته فان قلت
الدليل الدال على جواز العمل بالظن عقلي والدليل العقلي لا يخصص فكيف يخرج الظن القياسي
قلنا ان هذا اختصاص لا تخصيص ومما قد يجاب عن هذا الايراد هو ان الدليل العقلي انما
دل على جواز العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد اذ نعرضه من هذا الكلام
ان كان ان القياس لو خلي وطبعه لا يحصل منه الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه
بعد النهي الشرعي لا يحصل الوصف ففيه ان حصول الوصف امر قهري لا دخل لامر الشرع
ونهيه فيه بقي الكلام فيما وعدنا لك من المقامات الثمانية انه اذا تعارض الوصف النوعي
مع الشخصي وبعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث الصحيح والشهرة مثلا فلا يخ
اما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة او العكس او لا يكون شيء منهما مورثا
للوصف وفي الاول لا اشكال في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره كالاخير اما في الاول
فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما يجيء انش وانما

فيما اذا تعارض الوصف النوع مع الشخص

الاشكال فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل العمل بالظن النوعي لقوة دليله
او الشخصي بقوة شخصية او تخيير بينهما بالتخيير البدوي كما عليه بعض او من اشكالها ويرجع
الى الاصل والحق ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظن الشخصي وتحقيق الحق يتوقف على بيان
مقامين الاول في رد طرح والرجوع الى الاصل والثاني في رده وجوه الاول ان ذلك خرق للاجماع
المركب اذ كل من قال بتعميم الظنون من حيث الاسباب قال عند تعارض احدى الانواع الثلثة مع
الاخر اما بتقديم الظن الشخصي او النوعي او التخيير فالقول بالطرح والرجوع الى الاصل خرق
للاجماع المركب الثاني ان هذا القول مردود بنفس المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا
مرجح فانها كما يثبت التعميم بالنسبة الى الانواع كذلك يثبت التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك
في انه بعد اثبات جواز العمل بموهوم الاعتبار يكون الاحتمالات المتصورة هنا اربع كون المكلف به
العمل بالموهوم عند عدم التعارض فقط او عند التعارض فقط او كونه المكلف به العمل بالموهوم
في احدى الصورتين لا على التعيين او كون المكلف به العمل به كائنا ما كان فاذا العمل بالموهوم
بالنسبة الى الاحتمالات مجمل والفرق تحكم وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا
مرجح فان قلت ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض فقط منفي اذ العموم بموهوم
الاعتبار عند التعارض يوجب العمل به عند عدم التعارض بطريق اولى واذا انتفى ذلك الاحتمال
بقي الاحتمالات الثلثة الاخر وهل تعيين العمل به عند عدم التعارض والعمل به في احدى الصورتين
اي بواحد كل منهما اما عند التعارض واما عند العدم والعمل به كائنا ما كان وعلى التقادير
يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض واما بالنسبة الى الاخر فيكون الشك في التكليف
والاصل البرائة عنه فلا مجوز للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح موجود وهو كون
تلك الصورة متيقنا وكون الاصل البرائة في الصورة الاخرى قلنا قد اشتبه عليك
جهة النزاع اذ احتمال تعيين العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض انما يكون لرفع حكم الاصل
لا لاثبات حكم اخر ويرجع صورة عدم التعارض من تلك الجهة محل كلام اذ في صورة التعارض كل
من المتعارضين لعلمهما بنفي الاصل فلا معنى لقولك ان العمل بالموهوم اذا كان في صورة
التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى الثالث لو بنينا العمل على
طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في موارد التعارض لكنا قاطعين بالمخالفة للواقع نظرا

الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن النوعي والشخصي وثبوت الاحكام فيتبع في البين في جانب
الظن الشخصي بحيث يكون طرحهما مستلزما للمخالفة القطعية المقام الثاني في رد من يقول
بتقديم الظن النوعي على الشخصي ولنا في رده ايضا وجوه ثلثة الاول ان كون الحديث بحسب النوع
مظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى او بسبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى
اعتباره وذلك وكذا انما يكون مفيدا للوصف عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا اذا
لم يكن نوع الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظن الشخصي معتبرا وسليما
عن المعارض اذ المفروض عدم حصول الوصف من شخص الحديث الصحيح وعدم كون نوعه مظنون
الاعتبار عند التعارض ثم ان بعض الافاضل هنا منع منعا ضعيفا وهو ان ذهاب الاكثر الى
اعتبار الحديث الصحيح مطلقا حتى عند التعارض اول الدعوى اذ القول بذلك مستلزم للتعبد بخبر
الراوي الصحيح ولم يقل به احد من الخاصة واستجيب بان ما ذكره من المنع والسند غير وجيه
لان احدا من العلماء لم يقل بالتعبد بخبر الصحيح تعبدا طبعيا واقتضائيا ولذلك يريدون
الحشوية القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا واقتضاء واما التعبد بالخبر الصحيح تعبدا لا
المانع فهو محل وفاق بين العلماء فهل لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون
العمل بالخبر الواحد لا لانتفائه باجماع الامامية وان هذا الا التعبد والثاني سلمنا ان ذهاب
العلماء الى اعتبار الحديث الصحيح يكون لنا موردنا للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض
لكن هذا الظن بدوي اذ القوة العاقلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي جانب الشخصي
وان الغائبين مشاركون مع الحاضرين في نفس تكاليفهم وان العمل بالاخبار وغيرها انما
يكون من باب المقدمة لاجل تحصيل الاحكام الواقعية واصابتها انما تكون حاكمة بامتناع
حصول الوصف من ذهاب الاكثر الى اعتبار الحديث الصحيح الثالث انا نقطع بان
في موارد التعارض بين الظن النوعي والشخصي يكون احكاما واقعية ولو قليلة بحيث لو
تركنا العمل بالظنون الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة فعلى هذا اما ان العمل بكل الظنون
الشخصية او ببعضها حتى يحصل لنا عدم القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب فان قلت انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام
الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلا فكما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية

مكل الثاني فما وجه الترجيح والحال ترك العمل بكل منهما مستلزم للمخالفة القطعية قلنا انما
لا يكون متبنا المطلوب اذ الظن بالحكم في الظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي لا يجامع مع
القطع بموافقة البعض للواقع وقد مر ثم ان تلك الادلة جارية على القول بالتخيير ايضا تنفي
تقديم الظن الشخصي على النوعي بقي في المقام اشكال اخر وهو انه اذا تعارض الظنان النوعيان
اي ما يكون نوعهما مفيدا للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما مورثا للوصف
لا بالطبع والاقتضاء بل بملاحظة المانع اي التعارض وهل يكونان ساقطين عن درجة الاعتبار
ويرجع الى الاصل او الحديث الصحيح مقدم على الشهرة او العكس او يحكم بالتخيير والتحقيق
الثاني نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا تحصيل الوصف من المعارض المخالف ونظرا الى
فساد ما سوى ذلك من الاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط والرجوع الى الاصل
فوجه فساده ان المتعارضين لهما جهة توافق وهي اشتراكهما في نفي حكم الاصل المخالف وجهة
وهي اثبات الحكم فظهر انه لا تعارض لهما معنى في نفي الاصل فما معنى الرجوع الى الاصل واما
احتمال الثالث فوجه فساده ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو موهوم الاعتبار على
الراجح اعني مظنون الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه فتم واما الاحتمال الرابع ففساده
اولا بالدليل الاجتهادي وهو حكم القوة العاقلة بقبح تسويه بين الراجح والمرجوح كترجيحه
عليه وثانيا بالدليل الفقاهتي وهو انه بعد فساد تقديم الشهرة الامر دائر بين تقديم
الخبر الصحيح والتخيير والقوة العاقلة ح حاكمة بتقديم الصحيح لان القطع بالاشتغال يقتضي
القطع بالامتثال **تذنيب** لو تعارض واحد من الانواع الثلثة المعتبرة مع واحد من الظنون
المحرمة كالقياس مع وجود الظن في جانب القياس فهل المرجع الاصل او العمل بالظن القياسي
متعين او العمل بخلافه متعين او الحكم التخيير والتحقيق العمل بما وراء القياس من الانواع الثلثة
للاجماع القاطع وما نراه من نفي العلماء العمل بخبر الواحد تعبدا ردا على الحشوية انما هو النفي التعبد
شرعا واقتضاء لا التعبد لاصل المانع كما فيما نحن فيه فانهم متفقون ح على التعبد ولئن سلمنا
عدم انعقاد الاجماع على تقديم الانواع لقلنا ايضا بتقديم الانواع نظرا الى ان حرمة العمل بالظن
القياسي اجماعي ويكفينا ذلك لان تعارض الدليلين موجب لنفي حكم الاصل من غير ذلك
ويبقى بعد نفي العمل بالقياس مطلقا والرجوع الى الاصل احتمال واحد وهو العمل بالجانب

المخالف من الانواع الثلثة مسائل مهمة الاولى في انه بعد اثبات حجية الظن فهل يجوز للمجتهد ان
يعمل بالظن قبل الفحص مع امكانه نظرا الى ثبوت حجية الظن من الدليل الرابع على الاطلاق او لا يجوز
نظرا الى اصالة حرمة العمل بالظن خرج منه ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الاصل فيه اشكال
والتحقيق ان يقال بعدم الجواز لان المجتهد اما ان يكون حين حصول الظن قاطعا بامكان تحصيل
العلم بعد الفحص او شاكا فيه او قاطعا بعدم الامكان اما الصورة الاولى فلا شك فيه في عدم
الجواز والدليل عليه وجوه ثلثة الاول ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربع منتفية اذ كون
هذا احد انسد فيه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعدم انسداد الثاني ان المقدمة
الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الحرج عن الدين منتفية اذ الملازمة مسلمة انما يكون
لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص ايضا واما قبل الفحص فالملازمة ممنوعة اذ نكون عدم جواز
العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى الثالث ان المقدمة
الرابعة من المقدمات الاربع منتفية لان ترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامر دائرا
بين الامرين الذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان ورجحان العلم على الظن
ابين من الشمس فلا يجيء دليل الاشتغال وعدم الكفاية ايضا ح واما الصورة الثانية
اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم وعدمه فالحق ايضا فيها عدم جواز العمل بالظن
قبل الفحص للوجوه الثلثة المذكورة فتم واما الصورة الثالثة فالحق ايضا فيها انها كالاوليين
في عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص نظرا الى ان الصغرى وان كانت مسلمة الا ان الكبرى
ممنوعة اذ كلما انسد باب العلم يجب ان يعمل بالظن اول الدعوى اذ المقدمة الثالثة والرابعة
منتفيان اما المقدمة الثالثة فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجز العمل بالظنون مطلقا
لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لا شك في ان العمل بالظن بعد الفحص اولى وراجح
من العمل بالظن الحاصل قبل الفحص اذ الظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل
بعده على انه يحتمل حصول الظن بعد الفحص على الخلاف ثم ان ما ذكر كله اذا كان المجتهد
متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه فاما ان لا يمكن به الفحص في معظم الاحكام او في نادرها
وعلى التقدير الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل
بالظن والتقليد لا سبيل الى الاول لمفاسد ذكرناها سابقا ولا الى الثاني لعدم الدليل

على اعتبار الظن قبل الفحص فلابد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب انه قبل
حصول ذلك الوصف الحاصل قبل الفحص يكون التقليد عليه واجبا وبعد حصول ذلك الوصف
شككنا في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء فان قلت اذا نفرض الكلام فيما كان الفحص
ممكنا له قبل ثم طرء عدم الامكان ولا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طريان
عدم الامكان حرمة التقليد فتعين العمل بالظن قلنا ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب
اخر وهو انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد
عدم امكان الفحص قد شك في بقاء عدم الجواز وارتفاعه ولا شك ان الاصل بقاء عدم الجواز
فاذا تعارض الاستصحابان بقي التقليد سليما عن المعارض فيقدم اجراء استصحاب التقليد
مطلقا نظرا الى ذلك انما يتم في المسايل التي سبق منه التقليد واما مع عدم السبق فلا مستصحب
ثم الثانية من المسايل في انه بعد ما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص عليه
لازما حتى يحصل له القطع بعدم امكان حصول العلم او الظن كاف فيه اشكال ومقتضى التحقيق
التفصيل بان الفحص في المسألة الخاصة وساير المسايل اما ان يكون موجبا للعسر والحرج
وملزوما لتعطيل الاحكام اولا يكون كذلك اي لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني لزم عليه
الفحص حتى يحصل له العلم او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما ان كان
موجبا للعسر والحرج فقط وان كان جائزا اما لو كان موجبا لكلا المحذورين او الاخير فقط
فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا الثالثة من المسايل في انه اذا كان المناط في لزوم الفحص
او العدم العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل القطع بلزوم العسر والتعطيل
حتى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على اخر ام الظن كاف فيه اشكال والتحقيق
هو الاخير لان القطع بلزوم العسر والحرج والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر
من التفصيل المذكور في المسألة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا بامكان العلم بعد الفحص اللزوم
لاحد الامرين لا يكون الفحص له لازما على فرض ويكون حراما على اخر فليتامل الرابعة
من المسايل في انه هل اللازم على المجتهد تحصيل الظن الاقوى اولا والتحقيق الاخير لعموم الدليل
الدال على حجية الظن نعم لو فرض ظن ضعيف اعلى مرتبة من الشك وادون مراتب الظن
بحيث يكون بناء العقلاء على عدم الاعتبار به لا يجوز به لعدم الدليل على اعتباره وحصل دليل

الثانية من المسايل

الثالثة من المسايل

في تعميم ...

انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور جزما وفي محل م لزوم تحصيل الظن
الاقوى قطعا اما الاول فلانتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم يعمل
بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور مرجوحية هذا الظن بالنسبة
الى الاقوى منه بمرتبة بمعنى ظهور مرجوحية الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره الى
بالنسبة الى الذي بناء العقلاء على اعتباره يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح فلابد
مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام العمل
ان لم يكن الموارد كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة فتم جيد واما الثاني فلانه
لو كان تحصيل الاقوى لازما والفحص غير معتبر لزم اما العسر او تعطيل الاحكام او كلاهما والاول
منفي لزومه عنده والاخير ان حرمة الفحص عنده ما مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف
المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوضعي كاحد الانواع الثلثة والتعبدي كالكتاب والمتواتر
اللفظي والدليل على اعتبارهما هو الاجماع لا يفيد اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد
الانواع الثلثة مع احد افراد الظنون التعبدية كالكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف
بقرينة القطع بالصدور فلا يخ اما ان يكون الوصف مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر
اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي ونحوه اذ الظن
لا يعارض القطع مع عدم مرجح له وعلى الاول يتقدم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم
العمل بالظن غالبا لان العمومات الكتابية كلها معارضة مع الظنون الشك المتكثرة الحاصلة
من الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرناه من عدم العمل بالظن ومنه يلزم
الخروج عن الدين واما على الثالث ففيه اشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل
ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل طرح المتواتر فقط ويحتمل التخيير لا سبيل الى الاول
لنفي الدليلين الاصل وانهما متعارضان مدلله ولا الى الاخير لقبح التسوية بين الراجح والمرجوح
ولا الى الثالث لقبح ترجيح المرجوح فتعين الثاني وهو المطلوب اعني ترجيح المتواتر اللفظي تقديم
الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموعودة في الدليل الاول اعني الدليل الرابع
واما التقرير الثاني فهو ايضا مشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكاليف فينا
والثانية انسداد باب العلم وقد مر تفصيلهما في التقرير الاول الثالثة في ان المكلف

التقرير الثاني

بتحصيل الاعتقاد بالواقع نظرا الى ان الاعتقاد لازم والالزم هدم الشريعة في العبادات واختلال
النظام في المعاملات وح اما ان يفتى بمقتضى الاصل فرارا فوتناه من الدين للزوم ماذكرنا
في الاقتصار بالمعلوم من المفاسد واما ان يفتى بالاحتياط فهو افضح حاله من اختلال النظام العالم
واما ان يتخير فيما بين الاقوال لعدم المفاسد المذكورة فاما ان يفتى بمقتضى الاعتقاد ام لا والثاني
بديهي الفساد وعلى الاول فاما نعتقد على اوطنا لا سبيل الى الاول اذ المفروض الانسداد فتعين
الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب وبضميمة المقدمة الرابعة تثبت التعميم التقريري الثالث
ما ذكره صاحب المعالم ره انه لاريب في ان التكليف ثابت وان باب العلم التفصيلي بلا واسطة
في معظم الاحكام منسد فبناء على هاتين المقدمتين اما ان يعمل المكلف بالظن او بغيره لاسبيل
الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرناها فتعين الاول وما ذكره انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا
من انسداد باب العلم التفصيلي بالواسطة ايض في معظم الاحكام فبناء على هذا لو لم يجز العمل
بالظن للزم الخروج عن الدين واما بناء على مذهب صاحب المعالم لا يكون صحيحا اذ الاخبار الصحيحة
والاجماعات المنقولة والضعاف المجبورة بالشهرة تكون عنده من الظنون المخصوصة فبمجرد انسداد
باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن الا ان يلتزم بانه يقول بانا لو اقتصرنا
بالظنون المخصوصة لما يكفينا للزوم الخروج عن الدين وفيه ان هذا وان كان مسلما الا انه
توجيه بما لا يرضى صاحبه اذ لو كان بناؤه على هذا فلم لا يتعدى من الظنون المخصوصة الى الغير
فتدبر واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة
في ان المجتهد بعد الفحص وتحصيل الظن بوجوب شيء او حرمته يحصل له الظن باستحقاق
العقاب في ترك الاول وفعل الثاني لان الواجب يكون عبارة عما يستحق تاركه العقاب والحرام
عبارة عما يستحق فاعله العقاب فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق
للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن باستحقاق العقاب على الفعل فيترتب ح
صغرى وكبرى ويقال ان ما ظنه المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب والتحريم مما يكون
مظنون الضرر وكلما كان كك فدفعه لازم عقلا فكذا شرعا ثم ان هذا القياس الذي
ذكرناه انما هو على مذاق القوم وتقريرهم لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى
هو اعم من ذلك بان يقال ان ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم او ساير الاحكام من

التقرير الثالث

الدليل الثاني

التكليفية

التكليفية والوضعية مما يكون مخالفته مظنون الضرر بملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم
اتباع حكم الله تع فما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا وما يظن بكونه
حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا او يكون مخالفته مظنون الضرر فيجعل هذا صغرى ويضم
اليه كبرى وهو ان كلما كان فيه مظنة الضرر فدفعه لازم والشكل بديهي الانتاج هذا
هو الدليل الثاني ولكن في كل من الصغرى والكبرى كلام اما في الصغرى ففي وجهين الاول
انه لو كان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنون الضرر للزم كون اتباع ظنونه ايض مظنون الضرر
اذ لا ريب في ان المجتهد بعد ملاحظة ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن بالحرمة بمعنى انه
يحصل له الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فيترتب صغرى وكبرى على قياس ما مر
فنقول لا شك ان في مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم او غير ذلك مظنة الضرر وكلما
كان كك فدفعه لازم والمحصل من هذا الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر
وكلما كان كك فدفعه لازم والمحصل من هذا الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع
الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكر وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل الثاني ان القول
بان ما ظنه المجتهد مما يكون مخالفته مظنون الضرر اما ان يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه
المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر ممنوع اذ الظن القياسي ايض مما ظن المجتهد
فيه بالحكم الواقعي وفي مخالفة الظن مظنة الضرر واما ان يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه
المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر ممنوع اذ الظن القياسي ايض مما ظن المجتهد منه
بالحكم الواقعي وفي مخالفة الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا فان قلت
ان عدم لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي انما يكون من جهة نهي المولى والا
لحكمنا بلزوم دفعه ايض قلنا ايض لعدم لزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لاجل
نهي المولى الا ان في القياس النهي قطعي وهنا ظني ولا يحصل الفرق من تلك الجهة واما ان
يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة الضرر فنقول
ان هذا الظن بالحكم الظاهري من اين حصل للمجتهد فان قلت ان الظن بذلك حصل من الادلة
الظنية قلنا الظن انما يكون هو الظن بالحكم الواقعي لا الظاهري فان قلت ان الظن الواقعي
حصل من الادلة الظنية واما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة

الخامس من الادلة الظنية

خارجية وهو ان كلما كان حكم الله الواقعى فهو حكم الله الظاهرى قلنا يعنى ما ذكرت فى القياس
كما هو جوابك فهو جوابنا فتدبر فانقلت فيه بما قلت سابقا من تعلق نهى المولى اجبناك
ايضا بما قلنا سابقا فانقلت فلا نعمل بالظن من حيث انه ظن بل نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب او التحريم ونعمل باصالة البراءة فيما حصل لنا
الظن بالوجوب او التحريم قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس
فكيف لا نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب او التحريم وباصالة البراءة فيما حصل
الظن من القياس بالعدم فانقلت فيه ما قلت سابقا فنحن كذلك واما فى الكبرى فلان كلما
يكون فيه مظنة الضرر يكون دفعه لازما اما الدعوى بل القدر المسلم فيه انما هو فى الامور
العاشيه واما فى المعادية فمن ابى ولكن التحقيق ان الصغرى بعد كونه مسلما لا يكون الكبرى
قابلا للمنع اذ دفع الضرر المظنون فى الامور المعاشية اذا كان لازما ففى المعادية بطريق
اولى ويمكن منع الصغرى ايضا بوجه ثالث وهو انا لا نضايق صيرورة المجتهد ظانا بالضرر عن
المخالفة لكن بالضرر الذى يكون الظن به بدويا فبملاحظة مقدمة خارجية وهى ان الله
تبارك وتعالى اجل شانا من ان يكلف بغير بيان من غير بيان انتفى ذلك الظن بالضرر ولم
يبق للخصم صغرى حتى ينضم اليه كبرى القياس ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا باس
بالبسط فى المقام وهو ان يقال ان الضرر اما ان يكون بلا معارض او مع المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا او اخرويا والذى يكون مع المعارض ويكون
معارضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين او اخرويين او الضرر دنيوى والنفع
اخروى او بالعكس والذى يكون مع المعارض ويكون معارضه الضرر اما ان يكونا دنيويين
ام اخرويين ام مختلفين فهذه اقسام تسعة والاول منها وهو كون الضرر دنيويا
وسليما عن المعارض لا يخ اما ان يكون الضرر مقطوعا ام مظنونا ام مشكوكا ام موهوما
وفى الثلثة الاول يكون دفعه لازما لبناء العقلاء الناشى عن حكم القوة العاقلة بذلك
واما فى الاخير فلا يخ اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجى كما لو اخبر شخص او صبى
بكون احد الانائين سما او مسموما فدفعه ايضا لازم وان كان المخاطب ظانا بالعدم لبناء
العقلاء ايضا واما ان يكون الوهم ناشيا عن مجرد الاحتمال العقلى فدفعه ايضا لازم عند

العقل

٤٢

العقل لو خلى وطبعه لكن بملاحظة لزوم الافحام بعد ادافعه سفيها لا الاجل ان دفعه
قبيح بل لاجل ان عدم التعرض لدفعه يكون ارتكابا لاقل المحذورين والثانى منهما
هو ما يكون سليما عن المعارض مع كونه اخرويا فهذا ايضا لا يخ عن الاقسام الاربعة ودفعه
ايضا يكون لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى والاولوية بديهية والثالث
منها وهو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونهما دنيويين وفيه مقامان الاول فى جواز ذلك
الاجتماع وعدمه ولا شك فى احد الجوازه ووقوعه ايضا كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مقتولا
او مشاربا لسم المقام الثانى فى ان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد
والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه الى اقسام خمسة الاول ان يكونا متساويين فى الاعتقاد
والاحتمال ومتفاوتين فى الضرر قوة وضعفا الثانى ان يكونا متساويين فى الضرر متفاوتين
فى الاعتقاد بان يكون احدهما مقطوعا والاخر مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك والثالث
ان يكونا متساويين فى الاعتقاد والضرر معا والرابع ان يكونا متفاوتين وكليهما مع
كون اقوى الضرر واقوى الاعتقاد واحد الخامس ان يكونا متفاوتين فى كليهما مع
كون اقوى الضرر معارضا لاقوى الاعتقاد ففى الاول قوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز
عما هو اقوى ضررا وان تساوى الضرر ان فى الاعتقاد وعليه بناء العقلاء الا ترى انه
لو دار الامر بين ان يقطع الشخص طريقا يكون صيرورته فى ذلك الطريق مقطوع الاذنين
محل القطع للاختيار ولما هو اضعف ضررا وكذا فى المثال لو كان القتل وقطع الاذنين مظنونين
كلاهما او مشكوكا او موهوما والحاصل ان بناءهم مع تساوى الاعتقاد واختلاف الضرر
التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكبه لصار محلا لتسفيه العقلاء وفى الثانى قوة العاقلة
حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى اعتقادا فان تساويا فى الضرر وعليه بناء العقلاء الا ترى
انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا واخرى يقتل فيه ظنا او بين قطع طريق
يقتل فيه ظنا واخرى يقتل فيه شكا او بين قطع طريق يقتل فيه شكا واخرى يقتل فيه
وهما للاختيار واما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعل خلافه لذمهم العقلاء وفى الثالث
القوة العاقلة حاكمة بالتخيير وفى الرابع قوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى
ضررا واعتقادا بل بطريق اولى بالنسبة الى الصورتين الاوليين اللتين احدهما اقوى

مقتولا لاجل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون صيرورته فى ذلك الطريق ح

ضررا فقط والاخر اخروي اعتقادا فقط وعليه بناء العقلاء ايض وفي الخامس اي ما يكون
فيه اقوى الاعتقاد معارضا لاقوى الضرر اشكال والحق ان بناء العقلاء وفيه بالنسبة
الى المواضع مختلف فقد يكون بناؤهم في موضع على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر
بين قطع طريق يضرب عليه فيه ماة ضربة قطعا واخرى يضرب عليه فيه ماة وخمسين
او عشرين ضربة ظنا فان بناءهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا معللين بانه يحتمل
في الاختيار الاضعف اعتقادا عدم اصابة الضرر وان كان موهوما فح وان كان ما هو
الموهوم مطابقا للواقع فتعاهي والا فزيادة خمسين او عشرين سهل وقد يكون بناؤهم
على التحرز عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع
فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظانا مناخا بالقطع فان بناءهم على التحرز عما هو قوي ضررا
معللين بان الظن غالبا يكون صوابا فيحتمل كون هذا الطريقين موجبا للقتل فيحترزون بخلاف
هذا الطريق فان غاية ما في الباب فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل وقد يكون
بناؤهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليدين فيه مظنونا بالظن القوي
المتاخم للعلم واخر يكون قطع الرجل الواحد مع اذن الواحد فيه مقطوعا فان بناءهم على التخيير
والرابع منها وهو ما يكون فيه للضرر معارض مثله مع كونهما اخرويين وفي جواز هذا
التعارض وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع امرى وبعبارة اخرى الجهة تعليلتان
لا يكون الامتثال ممكنا في هذا التكليف حتى ان الاشاعرة الذين يصححون التكليف بما لا يطاق
يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف محالا فلو وقع التعارض بينهما
كما ينبا عنه فان في العمل بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر
ترك العمل به ايض بملاحظة رفع الضرر المظنة المظنون الضرر فانما يكون التعارض منه بدويا
وبعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مقطوعا والاخر مدفوعا بحيث لا يعتني
فيه احتمال الضرر ولو كان موهوما والخامس منها وهو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما
دنيوي والاخر اخروي فلا بد فيه من بسط فاعلم اولا ان ثمرة هذه الصورة وهذا النزاع في الفقه
كثيرة منها ما لو اكل الشخص الطعام فانسد حلقومه بلقمة بحيث لو لم يشرب مايعا من الماء
ونحوه لهلك والمفروض عدم وجود المايع الى الخمر ومنها ما لو قطع بالهلاكة ان صام في رمضان

ومنها

ومنها ما لو كان برءه من المرض موقوفا على شرب الخمر ومنها ما لو اضطر الى الجماع ولم يمكنه الا بامه
بحيث لو لم يفعل لهلك ويظهر من بعض الميل الى عدم صحة التكليف بارتكاب الضرر الدنيوي
محكم بلزوم شرب الخمر في الاول والثالث وبلزوم الافطار في الثاني وبالوطي في الرابع فنقول
بعون الله ثم ان هذه المسئلة مع كونها كثيرة الجدوى قد دل اقدام الفحول في تحقيقه ولكن
تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب لضرر المكلف فعلا او تركا هل يكون قبيحا بالذات بحيث
لا يمكن صيرورته قابلا للمصلحة ولو بالوجوه والاعتبار او لا يكون كذلك بل يمكن كونه معرضا لمصلحة
فيصح التكليف به اعني بذلك الشيء المضر بان يحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضر وان صار
هلاكا بسببه والحق هو الثاني نظرا الى وقوع التكليف كثيرا بما يضر العبد في الشرايع
السابقة كقصة جرجيس المقتول سبعين مرة ثم بعث ايض على ما روي وكذا في شريعتنا كما
في قصة نور العينين مولانا ومولى الكونين ابي عبد الله الحسين ع وكذا لزوم الجهاد وان كان
المجاهدون قاطعين بصيرورتهم مقتولين عن وقوعه في الشريعة فقطع بجواز هذا التكليف
اذ الوقوع في الشريعة اخص من الجواز فما يرد عليه على مثل العلماء كيف يحكمون بلزوم الافطار
في حق القاطع بالهلاك لو صام في رمضان معللين بان حفظ النفس واجب عقلا فكذا شرعا مع
ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار وتحريم الصوم اما ان يكون ضرر العبد عندهم قبيحا
بالذات فلا يمكن تعلق الامر بالمضر به او لا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق
التكليف به فان قالوا بالاول فكيف يحكمون بلزوم الجهاد مع القطع بالمقتولية وكيف يحكمون
بحرمة وطي الاجنبية وذوات المحارم مع القطع بالهلاكة وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون
بلزوم الافطار وتحريم الصوم بحكم القوة العاقلة فتدبر وتوضيح المقام بوجه احسن يقتضي
بسطا في الكلام فنقول لا بد عند التحقيق من رسم مقامات الاول في ان المضر بالعبد هل
يكون قبيحا بالذات كالظلم او يكون قبيحا من غير وجه كلطم اليتيم والحق الثاني والا لما وقع
بالشريعة وقد وقع كثيرا مما مر وغيره من الامثلة الثاني في انا بعد ما اثبتنا ان المضر بالعبد
لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بمعنى ان العقل لا يابى من تعلق التكليف به فلو تعارض
الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي وجهل الحكم ماوا والحق ان يقال ان
الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء

كان الضرر الدنيوي مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة قطعية الضرر ان ملا
لا اجل ان الضرر الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة اليه كادخال ابرة في اصبع
بالنسبة الى القتل وقد مر ان القوة العاقلة والعقلاء حاكمان بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا العقل
تساوي الاعتقاد واما في صورة كان الضرر الاخروي مقطوعا دون الدنيوي كان يكون مظنونا
ام مشكوكا ام موهوما فيظهر حالها من الصورة الاولى بطريق اولى والحاصل انه اذا كان الاخروي
مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنها لزوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل نحن نحكم وان كان
الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا الا ترى انه لو دار الامر بين ان يقتل شخص
في قطع طريق ظنا وبين ان يقطع اصبعه قطعا لاحترز عن الاول وان كان اضعف اعتقادا وانما
الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا او مظنونا
والحق لزوم التحرز حينئذ على الدنيوي وان كان مقتضى القاعدة التحرز عن الضرر الاخروي وان
كان موهوما لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي
او موهومه للاحتياط بل هو عينه وان الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لغرض
الحكيم على الاطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي نظرا الى اصالة البراءة عن الضرر
الاخروي فيصير الضرر الدنيوي سليما عن المعارض فيجري فيه الاحكام لما مر المضر الدنيوي
الذي لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي اذا كان مقطوعا وكان
معارضا الاخروي المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث فان الضرر
التي وقعت في الاحكام الفرعية من الواجبات والمحرمات الاكلية والشربية ما عن الخروج
هل هي من القسم الاول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والقطعي الاخروي
والظني منه حتى يجب التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موجبا للتهلكة او هي من القسم
الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او الموهوم
حتى يحرم التحرز عن الاخروي ويجب عن الدنيوي فيه اشكال والحق الاخير اذ لا شبهة
في ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغير ذلك اما
لفظية واما لبية اما الاخير فغير منصرف الى ما نحن فيه قطعا واما الادلة اللفظية
فالحق انه بملاحظة نفس تلك الادلة الظنية لا يمكن منع الانصراف لكن يمكن صرف

تلك

تلك الادلة بوجوه اربعة الاول انه لا ريب في انه بعد ملاحظة مضرية العبد وخفاء المصلحة
المصححة للتكليف يستبعد غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفا بواجب او اجتناب محرم بحيث يفضي
لا ادنى من القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نحن ندعي ان الاستبعاد الذي يكون في
بعد حصول الوصف يثبوت التكليف بل تلك الادلة الظنية بل اما ان يصير التكليف
مظنون العدم او مشكوكا فاذا ترتب صغرى وكبرى ونقول هذا مما يكون التكليف فيه مشكوكا
او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل البراءة منه فهنا الاصل البراءة عنه فاذا لم يكن في البين
تكليف نقول هذا مضر بحال العبد ويكون ارتكابه عند العقل ارتكابا من غير وجه فيكون
قبيحا وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام اما الصغرى فواضح لان ما يضر بالعبد يكون
ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا وذات مصلحة لو وقع متعلقا لامر المولى ولم
يقع لانه المفروض واما الكبرى فلوجوه الاول العقل القاطع فانه حاكم بان كلما يكون مضرا
بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضر
العبد من غير وجه الثالث قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فنقول ان التحرز
من الضرر الاخروي المشكوك او الموهوم القاء للنفس الى التهلكة بيده وكلما كان كذلك
فهو حرام فهذا حرام فان قلت ان تلك الاية الشريفة معارضة مع الادلة الدالة على
ثبوت التكليف باطلاقها بالنهي عن الافضاء الى التهلكة وتلك الاية انما تدل على حرمة الالقاء
الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فما وجه الترجيح بعد كون النسبة عموما من وجه
قلنا قد اشتبه عليك الامر فان المفروض ان الصغرى محل الشك نعم لو كان التكليف ثابتا
ولو ظنا لكان ما ذكرت واردا وليس فليس فان قلت انه كما تدل الاية على حرمة
ارتكاب الضرر الدنيوي لكونه داخلا في الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر
الاخروي ايضا فكما تقول في الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا لنفسه الى التهلكة
وكلما كان كذلك فهو حرام كذلك تقول في الضرر الاخروي هذا مما يكون تاركه ملقيا الى
التهلكة بيده وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما وجه الترجيح قلنا اولا ان المتبادر
من التهلكة انما يكون هي التهلكة الدنيوية فتدبر فيه فيه نظر لانا نعلم ان سلمنا ان
المتبادر من التهلكة الدنيوي لا الاعم تثبت المطلوب بوجه اخر وهو انه بعد ما اثبتنا

ان الالقاء الى التهلكة الدنيوى حرام فالاخروى بطريق اولى وفيه تامل وثانيا ان دلالة
هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة على دلالة الادلة اللفظية على اثبات الصغرى والمفروض
خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك فانقلت ان ما ذكرت من رجوع المسئلة الى
الشك فى التكليف انما يكون مسلما اذا كان فى الواجبات الاصلية واما التوصلية فلا لوقوع
الشك فيها فى المكلف به لانه يجتنب حين حضور الوقت وحصول القطع بالتهلكة لو
اغتسل لشدة البرد ولغيره اما ان يكون تكليفه ح وجوب الغسل وحرمة التيمم او العكس
لا لا الوجوب الصرف او الحرام الصرف حتى يرجع المسئلة الى الشك فى التكليف لا الشك فى المكلف
به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
بل رجوع المسئلة فى الواجبات الاصلية الى الشك فى التكليف ايض ممنوع لان الصوم اى صوم رمضان
للقاطع بالتهلكة او الظان بها او الصائم اما حرام او واجب فاذن يكون الشك فى المكلف به ايض
لا فى التكليف حتى يرجع الى اصالة البرائة فما وجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوى الاحتمالين
قلنا الحق ان الشك انما هو فى المكلف به لكن الامر داير بين ان يرتكب المكلف ما هو مشكوك
الضرر فى العقب وما هو مقطوع الضرر فى الدنيا ومشكوك الضرر فى العقب ولا ريب ان
القوة العاقلة حاكمة بان التحرز عن الاخير وارتكاب الاول اولى وعليه بناء العقلاء الا ترى
انه لو دار الامر بين قطع طريق يحتمل اصابة ضرر فيه مقتولا ولغيره يحتمل ايضا ضررا دونه فيه
مقتولا مع كونه قاطعا بالقطع به فى الاخير لاختار الاول بحيث لو اختار الاخير بعد
سفهها وفيه ما نحن فيه الامر من هذا الباب فيحتمل وجوب الصوم وحرمته مع القطع
بالهلاكة فى الصوم فبعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة يبقى القطع بالضرر الدنيوى
سليما عن المعارض الثانى من الوجوه الدالة على صرف الادلة الظنية عن ظواهرها انها معارضة منه
بالايات الكثيرة الدالة على نفى العسر والحرج كقوله تعـ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وما جعل عليكم فى الدين من حرج والنسبة بين التعارض عموم من وجه بقى صورة
الاجتماع تحصيل التعارض ويقع التساقط فيصير الشك فى التكليف ويترتب القياس السابق
من ان هذا مما يكون الشك فيه شكا فى التكليف وكلما كان كذا فالاصل البرائة عنه وتحصيل
من نتيجه هذا القياس صغرى قياس اخر وهو ان هذا مما يكون مضرا على العبد من غير وجه

فيضم



فيضم اليه كبرى القطعية التى اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل فيتم المطلوب الثالث
انها معارضة بالاخبار النافية للعسر والحرج منها بعثت على الملة السمحة السهلة والتعارض
ايض عموم من وجه فيحصل فى صورة الاجتماع التعارض والتساقط ونشك فى التكليف و
يترتب القياس مثل الرابع انها معارضة مع قوله تعـ ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
والتعارض ايض عموم من وجه فنستدل بمثل ما مر وبالجملة ظهر من تطاوى ما ذكرنا ان صوم
لمن يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا الغسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة عند
الترك واجب قطعا وامثال ذلك مما لا يحصى فى ما عدى الوطى ثم ان التمسك بقوله لا شفاء
فى الحرام فى هذا المقام نظرا الى ان هذا حرام وكل حرام لا شفاء فيه فيه نظر نظرا الى ان
الصغرى والكبرى كليهما ممنوعان اما الصغرى فلان كونه عين استلزام ترك شربه للتهلكة
حراما اول الدعوى فانقلت ان المراد من الحرام فى الرواية ما يكون حراما بالذات وبالنوع
قلنا ان الحرام من المشتقات ولا شك ان المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الا الاتصاف بالمبدا
بالفعل واما الكبرى فلان كلما يكون حراما لا شفاء فيه اول الدعوى فان تمسك بالرواية
ففيه ان الرواية بظاهرها مخالفة للواقع بالبداهة لانا نرى بالحس والعيان الشفا
فى الحرام فاذا لم يكن ظاهرها مرادا فيكون المراد مشتبها فيصير الرواية مجملة فانقلت كان
الاستشفاء بالحرام اولا نستشف بالحرام قلنا لا ريب ان تاويل الخبر الى الانشاء مجاز
قطعا والمجاز لا ينحصر يكون مخصصا به بل يحتمل ان يكون المراد نفى الشفاء من الحرام المعهود
لا من جنس الحرام ويحتمل ان يكون المراد نفى الشفاء الباطنى ويحتمل ان يكون المراد الانشاء
وليس احد تلك الاحتمالات اولى من الاخر فيكون الرواية مجملة والتحقيق ان اثبات
الكبرى التى هى من اعظم الكبريات فى اثبات الاحكام نفعا بهذه الرواية التى لا يكون
سندها معلوما ولا دلالتها معلومة مما لا وجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الاكلية
والشربية واما الخروج ففيها اشكال لكن الحق ان ذلك مجرد الفرض اى لانحصار المضى
فى الوطى مع المحارم او الاجنبيه اذ الاحتياج الى الوطى الشهوة وهو ممكن بالاستمناء
وغيره وبالجملة لو تحقق مثل هذا الفرض لقلنا ان الموطوءة التى تنحصر الامر فى وطئها
اما من الانساب او الاجانب اما الاول فلا شبهة فى لزوم ترك وطيها وان افضى الى

الهلاك للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد وتجويز وطي الام للولد بل هو
مستهجن عند العقل غاية الاستهجان ولدلالة الادلة الدالة على حرمة وطي الانسان المنفي نسبه
الى ما نفي فيه ايضا اذ القليل بكونه معارضا لتلك الادلة فصار نافيا اياها عما نفي فيه اما الاستبعاد
او الادلة على نفي العسر والحرج اما الاول فمنفي اذ الاستبعاد على خلافه كما مر واما ادلة نفي
الحرج فهو مضمحلة الى ما نفي فيه مضافا الى استصحاب التحريم فانقلب هنا الاستصحاب
في غير الوطي ايضا كثير بل الحق قلنا هذا الاستصحاب وان كان جاريا في غير الوطي لجريانه فيه الا انه
في غير الوطي معارض بالاستبعاد الاية ويبقى الادلة على نفي الحرج سليما عن العارض بعد ما قلنا
بالانصراف الى غير الوطي كما مر فانقلب هنا الاستصحاب في الوطي ايضا معارض باستصحاب مثله
اهلاك النفس قلنا اولا ان الاهلاك الذي ثبت حرمته اما كلي الاهلاك او جميع افراده
او البعض دون بعض فانقلب بالاعلى فهم وانقلب ما لاخير فلا يجديك نفعا فتدبر وثانيا
سلمنا جريان الاستصحاب على وجه الانضباط ووقوع التعارض بين الاستصحابين وتساقطهما
من البين ويبقى اصالة الحرمة سليما عن العارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو التحريم
واما الاخير اي ما يكون فيه الموطوءة غير الانسان فيكون الحكم التوقف احتياطا والرجوع الى
اصالة حرمة الفتوى وعدم الدليل على لزوم الافتاء في مقام الفقاهة فتدبر ثم ان ما
ذكرناه كله فيما اذا كان الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما والدنيوي مقطوعا او مظنونا
واما اذا كان الدنيوي مشكوكا او موهوما يحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي نظرا الى ان
موهومية الضرر الاخروي ليس الا مظنونية عدم الضرر فيه والظن في امثال المقام
يكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي مشكوكا
او موهوما فلا يخلو اما ان يكون الشك بدويا او طاريا وبعبارة اخرى اما ان يكون المقام مقتضيا
لاجراء اصالة الاشتغال او الاستصحاب او لا يكون كذلك فان كان الشك من القسم الاول القابل
لاجراء الاشتغال كالواجبات التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا او محتملا في الضرر الدنيوي او له عند استعماله
الماء فان مقتضى الاشتغال الاتيان بالجميع او القابل لجريان الاستصحاب كالشاك في يوم رمضان
في جواز الافطار لاجل الشك في اصابة الضرر الدنيوي ووجوبها عن الامساك فان مقتضى
الاستصحاب بقاء وجوب الامساك فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه
مشكوكا او الموهوم اهلاك النفس والا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على اعتبار

الاستقراء

الاستصحاب الى هنا كما لو كان الشك من القسم الذي لا يجري فيه الاشكال ولا الاستصحاب فاللازم
فيه ايضا التحرز عن الدنيوي لاصالة البراءة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجبا لسقوط
التكليف بحسب الاستقراء على اقسام خمسة الاول الضرر الذي يكون موجبا لاهلاك النفس
المحترمة وهذا اقوى مراتب الضرر والثاني الضرر الموجب لايذاء البدن كالجرح والكسر
ونحوهما من المراتب العظمى البالغة درجة الاهلاك الثالث الموجب لهتك العرض وهذا
تختلف بالنسبة الى الاشخاص شرعا وضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه
ذا جاه في الغاية وذا شرف والغمر الماء وجود ولعدمه بحيث لو سئله عن الامثال
لكان ذلك موجبا لتحقيره كثيرا فالحكم بسقوط الطهور عنه وانه مكلف بالطهارة الترابية
فان حفظ العرض لازم كحفظ النفس نعم لو سئل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء
وان استحق الاثم اما لزوم الوضوء فلعدم دليل على سقوطه ح نظرا الى ان الدليل على السقوط
انما هو لزوم الحفظ العرض وقد انهتك واما الاستحقاق للاثم فلكونه تاركا للواجب
وربما يكون المكلف من الاشخاص التي لا يكون ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه في المثال
تحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك تختلف فلا بد في الوارد من التميز
الرابع الضرر الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون مما بلغ من الشارع دليل على لزوم تحمله
او تحرزه فهو خارج عن محل البحث واما ان ليس كذلك فاما ان يكون الضرر مما يمكن للشخص تحمله
بلا تعسر لزمه التحمل ولو كان الفا والالف في الحقيقة لا يصدق في حق هذا الشخص
الضرر اذ لا يكون هذا ضررا في حق من يمكنه التحمل اولا الدعوى واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل
فيلزم التحرز عنه واما ان يكون مما يكون في تحمله عسر وضيق فيحكم بعدم لزوم التحمل نظرا الى
ان الادلة على نفي الحرج انما تنفي لزوم الحرج والعسر لا نفيهما ولذا انعقد الاجماع على حسن الاحتياط
مع ان لزومه منفي في الشريعة الخامس من الضرر الموجب لتألم النفس وهذا ايضا بالنسبة
الى الاشخاص متفاوتة فتبصر والسادس منها ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع
مع كونهما دنيويين وهو المسمى بدوران الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا
على الاطلاق باولوية دفع المفسدة واشتهر بان هذا على اطلاقه غير جيد وربما يكون
دفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب وبين

عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة
وعليه بناء العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار امره
بين ان يكون يضرب عليه عشرون ضربة واعطاء الف دينار وبين عدم الضرب وعدم
الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين بتالات كثيرة
فان القوة العاقلة حاكمة باولوية جلب المنفعة وعليه بناء العقلاء وربما يحكم
بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة
على الاطلاق والسابع منها وهو ما لو وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين
فدفع المفسدة ح اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ارتكاب الحرام وادراك المستحب
وترك الحرام والمستحب فالقوة العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن
تنزيل كلمات العلماء واطلاقهم اولوية دفع المفسدة على تلك الصورة والثامن
منها وهو ما لو تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فح يحكم بلزوم التحرز عن الضرر
الدنيوي اي ضرر كان من الاقسام الخمسة الماضية الا ان يكون الضرر ضررا ما لا يمكن
تحمله موجبا للعسر والحرج الضيق الشديد فان الحكم ح انما هو عدم لزوم التحمل لا لزوم
التحرز لما مر انفا من ان دليل نفي العسر والحرج انما ينفي اللزوم لا الشرعية والتاسع منها
وهو ما لو تعارض الضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم ح لزوم التحرز عن الضرر الاخروي
من حيث هو ضرر اخروي اما بملاحظة امور خارجية كما لو كان التحرز عن الضرر الاخروي
وعدم تحمل النفع الدنيوي موجبا لهلاكة النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل
البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع الى ما كنا فيه فقد عرفت ان التمسك
بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقريب هذا الدليل بوجه احسن
بان يقال ان في ترك ما يحتمل كونه واجبا يحتمل الضرر وهو موهوم وما في فعل ما يحتمل
الحرمة كذلك محتمل الضرر ولو موهوما يكون دفعه لازما عقلا فكذا شرعا اما الصغرى
فبديهية واما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بلزوم التحرز عما هو محتمل الضرر ولو موهوما
اذا كان الاحتمال ناشيا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم الاحتياط
لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب

يمكن التقرير بوجه آخر

الكلي

الكلي والاتيان بنقيضه وكما ترفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي فلذلك يرتفع بالسلب الجزئي
لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعينه هو القول بالاقتصار بالقدر المعلوم وقد
ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان
الموهوم يكون منفيا قطعا وان ذلك هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط والا لزم اما
انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح والقوة العاقلة بنفيه بمعنى ان
القدر المتيقن من نفي الاحتياط صورة الوهم اعني الظن بالعدم لانه اما ان لا يعمل بالاحتياط
راسا فلا نعمل في الموهوم ايض واما ان لا يعمل به في المظنون او المشكوك فلا نعمل به في الموهوم
ايض بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما ظن بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة
بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع الضرر المحتمل يكون القدر
المتيقن من الاخراج ونفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل على هذا الاخراج ونفي الاحتياط
والحاصل انه يحصل مما ذكر لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم
ويحصل مما ذكر بانضمام لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك ففي كونه
مشكوكا فهل يكون داخلا في لزوم دفع الضرر المحتمل الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي
لا لاجل قاعدة الاشتغال الذي يكون محتاجا الى ذلك السبق فاذن قول الخصم بان ترك
ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلم لان احتمال الضرر
في ترك الاول وفعل الاخير وان كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بعد ملاحظة الامر
الخارجي اعني حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف من الحكيم الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد
اقامة البرهان مقطوع العدم وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة او الحكم بلزوم
الاجتناب عما يحتمل التحريم والارتكاب لما يحتمل الوجوب قول على الله بما لا يعلم وهو منهي عنه
بقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو
موهوم بل احتياطا في الدين والمنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل
الاحتياط قلنا لو كان الامر كذلك فلم لا تعمل بالقياس احتياطا لا من حيث هو قياس
فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا
ان هذا لا يورث الفرق وغاية ما في الباب ان يكون الحكم مقطوعا في القياس

قطعي بحكم الله النهي المتعلق به ومظنونا في العمل بما وراء العلم وثالثا سلمنا الكبرى لكن هو
القاعدة يتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب والتحريم ولا يتم في ابواب
المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باختيار اقوى الضررين في محتمل الوجوب
والتحريم والمعاملات ولا شك ان المطلوب اقوى فليتدبر واما الدليل الثالث
من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره العلامة اعلى الله مقامه في النهاية
وهو مركب من تلك مقدمات الاولى ولا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية
اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسوله وبلغ اليها احكاما ليبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا
في انا مكلفون بما كلف به المشافهون وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك الامر
قطعي مركب من الاربعة الظنية الاول المنقولة على اشتراك التكليف والثاني ذهاب اكثر
العلماء الى ذلك والثالث الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله عم حكم الاولين حكم الاخرين
وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة والرابع بناء العقلاء على ذلك الثانية انه لا شك
في ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا ايضا مما لا شك
فيه كالمقدمة الاولى الثالث انه بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم فيها وحصول
الظن بعد الفحص بالحكم الواقعي المكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير بينهما او يعمل
بهما او يطرحهما لا سبيل الى غير الاول اما الثاني فلانه مستلزم ترجيح المرجوح وهو قبيح
عقلا وكذلك شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع
فهو جمع بين المتناقضين واما الخامس فلاستلزامه المخالفة القطعية نظرا الى ان
التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل فاسد من وجوه اما
اولا فلانه لو تم لتم بالافعال والاعمال المتوجهة الى النفس من المعاملات او العبادات بل
واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا
يحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والرجوع الى اصالة البراءة وقولك ان هذا مستلزم
للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم غير مسلم بذلك ان اردت ان ذلك مناف لثبوت التكليف
في البين للغير فمسلم ولكنه غير مجد وان اردت ثبوت ذلك للمجتهد فهو ممنوع اذ ما الدليل
على لزوم الافتاء مع الاصل هو منه فان تمسكت بالاجماع قلنا اولا يمنع من تحققه وثانيا

الدليل الثالث

انتهى

بان

بان بعد تسليم انعقاد الاجماع على لزوم الافتاء نقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد
الذي يكون ترك الافتاء موجبا لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما في صورة الانسداد الجزئي
الذي لا يكون ترك الافتاء مفضيا الى احد الامرين فالاجماع ان كان فغير منصرف والدليل على لزوم
الافتاء ح غير موجود فيلزم ما ذكرنا من الرجوع الى اصالة البراءة اللهم الا ان يدعى كثرة موارد
الانسداد بحيث يوجب ترك الافتاء موجبا للتعطيل او الاختلال النظام لكنك خبير بان هذا الدليل
بعد هذا الدعوى يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانيا فلان المرجوح والراجح
يطلقان على قول ثلثة قد يطلق المرجوح ويراد به ما وجد الداعي على تركه والراجح يقابله
وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به ما له
مرتبة دنية والراجح يقابله فالمستدل من قوله ان العمل ترجيح للمرجوح على الراجح اما ان يراد
المعنى الاول من المعاني بمعنى ان في العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم
يوجد الداعي على تركه ووجد الداعي على فعله فهو اي ذلك الملازمة ثم نظرا الى ان الدواعي
الخارجية ترجيح الموهوم على المظنون موجود بل لا يحصل تلك الدواعي وان اراد معنيين الاخيرين
فالملازمة مسلمة الا ان بطلان التالي ثم وكيف لا مع انا نرى بالحس والعيان الشرع
المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في ابواب الشهادات فانه
قد امر بقبول الشهادة وان ظن بخلافهما ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قيل يعمل بها
وان حصل العلم بالخلاف لكنه خلاف التحقيق فلو كان ترجيح الموهوم موجبا لما رجح الشرع
في كثير من الموارد العمل بالمظنون وترجيحه على الموهوم كالظنون الحاصلة من الكتاب والاخبار
المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية والحاصل ان الخصم ينظر والى الموارد
التي اعتبر الشرع فيها ترجيح الظن ويحكم بلزوم العمل بالظن لذلك ونحن ننظر الى الموارد
التي رجح الشرع الوهم ونحكم بذلك ترجيح الوهم والحاصل رجح الشرع وبالجملة ليس لنا ولا
للمستدل الحكم بترجيح الموهوم او المظنون في الموارد التي الامر فيها دائر بين العمل بالمظنون
او الموهوم بعد ملاحظة ان بناء الشرع في بعض المقامات على ترجيح الاول وفي بعضها
على ترجيح الاخر فتدبر واما ثالثا فبانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على الراجح وانما
نسلمه فيما لم يكن الموهوم مطابقا للاصل اما لو كان كذلك فلا بد في العمل بالمظنون

الاحكام

من ترجيح المرجوح ح الا ترى ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته
لاصالة البرائة مع ان الوجوب مظنون لان التكليف لا يكون الا بعد البيان وايضا هى
حاكمة بذلك عند مطابقته الاشتغال مع ان المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال
واما رابعا فلان تلك الاحتمالات الخمسة التى ذكرها الخصم فى المقدمة الثالثة اما ان يكون
بعد العلم الاجمالى بثبوت التكليف او لا يكون كك وعلى الثانى نحكم باصالة البرائة وطرح
المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول نحكم بلزوم الاحتياط
فان قلت انه مستلزم لاختلال النظام قلنا نحكم ح بالاقتصار على القدر المعلوم فان قلت انه
مستلزم للخروج عن الدين قلنا الان جئت بالحق وذلك ليس الا عين الدليل الرابع ولا
تعدد الدليل بتعدد العبارة والتسمية واما خامسا فلان هذا الدليل مقتضاه
لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم فى جميع الاحكام مفتوحا الا فى واحد وهذا مخالف للاجماع
الذى ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فان احدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع
مع السيد كبرويا بل جعلوا النزاع معه صغرويا بان باب العلم فى معظم الاحكام لما كان فى عهد
السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن جائز نعم لو كان حالة كحالنا العمل بالظن قطعا ولو كان
حالنا كحاله لم نعمل له بالظن قطعا واما سادسا فلان المقدمة الاولى من المقدمات
التى هو مركب منها ممنوعة لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو
فيما نحن فيه مم اذ الدليل على الاشتراك كان امرا واحدا قطعيا مركبا من الادلة الاربعة الظنية ليس
اثنان منها وهو الاجماعات المنقولة وذهاب الاكثر منصرفين الى ما نحن فيه اعنى الانسداد
الجزئى الذى يظهر من هذا الدليل لزوم العمل بالظن عنده ويبقى بعده امران من الادلة
وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعى افادتهما القطع بالاشتراك واما سابعا فلان مقتضى
هذا الدليل العمل بالظن القياسى ولم يقل به احد من مستدليه وجه الاقتضاء انا نرتب
المقدمات الثلث مثل ما رتب فبعد حصول الظن بعد الاستفراغ للوسع اما ان نعمل
بالظن او الوهم الى اخر الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما هو جواب الخصم فهو جوابنا
فان قلت لا نعمل بالقياس للنهى قلنا نعمل بساير الظنون للنهى وان كان النهى فى القياس قطعيا
وفيها ظنيا وذلك لا يورث الفرق فيما نحن فيه واما ثامنا فلان هذا الدليل مقتضاه لزوم

العمل

29

العمل بالظن ولو فى المسايل الاصولية بعين الدليل المذكور وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلب
الدليل على الخصم بانه لا شبهة فى انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية وفى العمل بالظن ايضا
حكم من الاحكام اما الوجوب او التحريم او غيرهما وباب العلم فى المسئلة ايضا منسد فالمجتهد
بعد استفراغ الوسع وتحصيل الظن من الايات على حرمة العمل بالظن لا يخ اما ان يعمل بالظن
او الوهم الى اخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول واذا اثبتنا ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن
الحاصل من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن للزم عدم العمل بساير الظنون حتى فى المسئلة
الفرعية ولو بنينا العمل بالظنون فى المسايل الفرعية لزم عدم العمل بها لما ذكر من الدليل اعنى
استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل من الايات المستلزم لعدم العمل بها فما يلزم
من وجوده عدمه فهو باطل فان قلت العمل بالظن الحاصل من الايات لا معنى له لاستلزام العمل
بها عدم العمل بها ولا يلزم من وجوده وعدمه فهو باطل قلنا اولا ان اعتبار الكتاب قطعى فلا
يلزم من العمل بالظن الحاصل منه عدم العمل به وثانيا ان بناء العقلاء فى امثال هذا يكون على
العمل بالظن الدال على حرمة العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى ساير الظنون الا ترى ان
العبد لو كان بناء عمله على الاخبار الاحاد الواصلة اليه من مولاه فبلغ اليه خبر واحد
من مولاه دل على النهى عن العمل بالخبر الواحد لعمل بها بهذا الخبر الواحد ويترك ما سواه من الاحاد
وبناء العقلاء كك مقطوع عند بر واما الدليل الرابع فهو ما ذكره السيد السند وهو
مركب من مقدمات الاولى فى انه لا ريب ان الله تع قد ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما
ليبلغ الى العباد وقد بلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها الثانية انا مشاركون مع المشافهين
فى تلك الاحكام حتى فى صورة الانسداد ودليلنا على الاشتراك امران الاول الاجماع القاطع
والثانى القطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التى ذكرها غير مرة الثالثة لا ريب
فى انسداد باب العلم التفصيلى فى معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة فى المقدمة
الثانية من المقدمات الاربعة فى الدليل الاول المسمى بالدليل الرابع فينتج تلك المقدمات
الثلث انا مكلفون بنفس الاحكام التى كلف به المشافهون حتى فى حالة الانسداد المقدمة
الثالثة فى انه بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد الاحكام على قسمين قسم
يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما بالاجمال وهذا

الدليل الرابع

الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وقسم دار الامر فيه
بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه بين الحرام والواجب والاخير خارج عن محل البحث
للاجماع على ان الظن يكون حينئذ مرجحا وان حصل من القياس وفي الاولين نظرا الى كثرة مواردهما
حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة
في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها المقدمة الثالثة في انه بعد ما
ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي
بدخول واجبات كثيرة في الاول ومحرمات كثيرة في الثاني لا بد وان ياتي المكلف بكل ما يحتمل
كونه واجبا وان كان موهوما وينزجر عن كلما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا المقدمة الرابعة في ان لزوم الاحتياط بهذا
المعنى اعني الاتيان بكلما يحتمل الوجوب ولو وهما والانزجار عن كلما يحتمل التحريم ولو وهما
منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان يستلزم العسر والحرج فاذن
لا بد من دفع المحذورين من دفع اليد عن لزوم الاحتياط والطريق الايجاب الكلي الذي
اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضروريات تتقدر
بقدرها ونحن بعد تعميق النظر في محتمل الوجوب وجدناه على اقسام نوع يكون وجوبه
مظنونا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل التحريم والمشكوك الا انه خارج عن محل الكلام
فدار الامر بين المظنون والموهوم فاذن المكلف اما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط
وترك الاحتياط في الموهومات لدفع المحذورين او بعكس الامر او يتبعض لا سبيل الى الاخير
للاجماع القاطع على نفيه ولا الى الثاني بحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه احتياطا
مثلا للاحتياط فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب الاحتياط بطريق اولى فارتكاب الاحتياط
في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم واذا دار الامر بينهما فتعين
الاول مضافا الى ان الثاني مخالف للاجماع كالثالث فان قلت لم يثبت من ذلك العمل
بساير الظنون من باب الاحتياط دون الظن القياسي قلنا لو لم يتعلق النهي المتعلق بالقياس
لعملنا به ايضا من باب الاحتياط فان قلت تعلق النهي الظني فبساير الظنون ايضا لا ينهض في
الى صورة الانسداد فتم وثانيا ان الادلة على نفي العمل بساير الظنون انما دلت على حرمة

العمل

العمل بها من حيث هو لا من باب الاحتياط ونحن انما نعمل بها من باب الاحتياط فتم فان قلت
تمنع المقدمة الثالثة بان بعد ارتكاب حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات او محرمات في السلسلتين
قلنا اولا ان هذا مخالف للضرورة فان الضرورة قضت بدخول واجبات في محتملات
الوجوب اذا كانت كثيرة وكذا في محتملات التحريم وثانيا ان هذا مخالف لاقتضاء العادة
القاضية بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة فان قلت انا نمنع المقدمة
الثالثة بوجه اخر وهو انه ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال لو حصل العلم
الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة وانما هي شبهات غير محصورة لا يجب الاجتناب عنها
وعليه بناء العقلاء والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي قلنا عدم وجوب
الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو كانت الشبهة قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة
في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب وبناء العقلاء ح على الاجتناب كالواشتبه غير
المحصور في غير المحصور فان قلت سلمنا اعتبار ذلك العلم الاجمالي ولكن ما الدليل
على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي
عدم العلم بالمخالفة في مقام الامتثال قلنا هذا الكلام مرجعه الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج
الى البراءة اليقينية ام لا والحق اول اذ الاخير مخالف لحكم القوة العاقلة وبناء العقلاء مضافا الى
انه اجماعي ظاهرا ولم يتفوه به احد ممن سمع قوله ع لا ينقض اليقين بالشك فان قلت
انك لما بنيت الامر على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان في الواجبات والانزجار عن المحرمات
ولاجل ذلك حكمت بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب او الحرمة فنحن ننقل الكلام اولا
الى الموهومات ونقول لو كان في سلسلة الموهومات واجب تركه المكلف لاجل تركه الموهومات
فاما ان يستحق العقاب على الترك ام لا لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بما لا يطاق ولا
الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب
فحيث لا يكون مستحقا للعقاب لاجل تركه الواجب لم يكن ما اعتقده الواجب واجبا عليه
ايضا لم يكن الاحتياط واجبا لان وجوب الاحتياط مقدمي ووجوب المقدمة فرع وجوب
ذيها ووجوب ذيها فرع امكانه وامكانه فرع امكان مقدمته بحيث لا يكون المقدمة
الممكنة فلا يكون ذيها ممكنا فلا يكون المقدمة ايضا واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط

مقدمة

لا دفع ان الدليل مبنى على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل قلنا اولا ان المقدمة مقدمتان
الامتثال ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التى امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هى
الاولى لا الثانية لبناء العقلاء على ذلك الا ترى انه لو اشتبهة القبلة وكان الصلواة الى
اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلى يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة
ذا المقدمة وعلى لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم
بالامتثال بالكلية فى ما اذا كانت الجهات كلها غير مقدورة بطريق السلب الكلى الذى يكون فيه مقدمة
الامتثال ممتنعة فان بنائهم ح على دفع التكليف راسا ومحل البحث انما هو من قبيل الثانى لا الاول
وثانيا ان قولك انه لو لم يستحق العقاب عند الترك لزم تخلف اللازم عن الملزوم غير مسلم
اذ الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب لا العكس ويصير الواجب لاجل هذا مشروطا كما
توهم بل يكون الوجوب بتخيير باعتبار تعليقيا ولا شك ان ترك الواجب فى سلسلة
الموهومات انما يكون لعذر فتم وثالثا سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب
مط وانه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم فى مورد تخلف فيه انتفاء الملزوم فنلتزم بتخلف ايضا
كما فى سلسلة المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند
احتمال الوجوب وترك جميعها عند احتمال الحرمة ولاجل الضرورة اخرجنا سلسلة الموهومات
لرفع البلد عن الايجاب الكلى فلم اخرجت المشكوكات ايض مع ان الضرورة تتقدر بقدرها فلا
بد لك من الاحتياط فى المشكوكات ايض مع ان بناءك ليس ذلك قلنا مع ان الكلام فى المشكوكات
خارج عن محل النزاع فى اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوكان مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت
التكليف فى الواقعة الخاصة والمشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء
الواقعة الخاصة ومرجع الاول الى اصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال
يقتضى القطع بالامتثال ومرجع الثانى الى اصالة البرائة للادلة الدالة على حجية اصالة
البرائة عند عدم العلم بالتكليف فى الواقعة الخاصة فمورد تلك الادلة انما هو المشكوك
الاول فقط والثانى فقط او كلاهما او ليس شئ منهما لا سبيل الى الاول لمخالفة الاجماع القاطع
مضافا الى انه لو كان المرجع فى مشكوك الشرطية والجزئية الذى نقطع فيه بثبوت التكليف
فى الواقعة الخاصة الى اصالة البرائة لكان فى القسم الثانى المرجع اصالة البرائة بطريق اولى

ولا

ولا الى الثالث لمنع على فرض الدلالة لا يفى بالمطلوب ايضا اعنى اجراء اصالة البرائة فى المشكوكات
ولا الى الاخير لانتفاء موارد الادلة ح فتعين الثانى وهو المطلوب ثم انه يمكن تقريب هذا الدليل
بوجه اخر يكون مشتملا على مقدمات المقدمة الاولى ولا ريب فى ثبوت التكليف بالاحكام الكثيرة
للمشافهين وكونها مكلفين بتلك الاحكام ولو فى حالة الانسداد وتلك المقدمة نتيجة
المقدمات الثلثة المارة فى تقريب الاول المقدمة الثانية فى ان موارد الفروع اما معلوم
بالتفصيل او بالاحتمال والاول خارج عن البحث والثانى على اقسام محتمل الوجوب او التحريم او
محتملها والاخير خارج عن محل البحث ايض لما مر وكل من الاولين اما مظنون او مشكوك او
موهوم المقدمة الثالثة فى انا نعلم اجمالا دخول واجبات كثيرة فى سلسلة مظنون الوجوب
ومحرمات كثيرة فى سلسلة محتمل التحريم نظرا الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن عن الواقع
فاذن لا بد لقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون
الحرمة واما فى سلسلة الموهومات فلا علم اجمالا ولا تفصيلا بدخول واجبات او محرمات
فى البين وكيف لا مع ان الظن بالايجاب الكلى لاجماع القطع برفعه كالظن بالسلب الكلى الممتنع اجماعه
مع القطع برفعه فاذا لم يحصل العلم الاجمالى بالتكليف فالمرجع اصالة البرائة واما
المشكوكات فهى كما عرفت اما ان يعلم فيها بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة فيرجع الى
قاعدة الاشتغال او لا نعلم كذلك فالمرجع الى البرائة ايض والفرق بين التقديرين ان رفع اليد
عن المشكوك والموهوم فى هذا الوجه انما هو لعدم المقتضى بخلاف السابق فان رفع اليد فيه
انما كان لاجل وجود المانع وايضا فى السابق يحتاج الى اثبات صغرى وهو استلزام الاحتياط
بذلك المعنى للعسر والحرج واثبات كبرى وهو النفى العسر والحرج فى الشريعة بخلاف هذا الفرض
ولكن المرضى انما هو التقريب الاول لوجهين الاول ان الموهوم ايض كالمشكوك اما مع القطع
بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة ام لا ولا بد فى القسم الاول من الرجوع الى اصالة البرائة
بل الى اصالة الاشتغال فالقول فى التقريب الثانى بعدم وجود المقتضى فى سلسلة
الموهومات بطريق السلب الكلى لا وجه له والثانى ان القول لعدم المقتضى فى الموهومات
والمشكوكات كلام متين لو ورد المكلف موارد الفروع ووجدها منفصلة بهذا التفصيل
فى بدو الامر يعنى انه ورد على الفروع ووجد بدوا بعضها مظنون الوجوب او التحريم

جمالى
و بعضها مشكوك الوجوب او التحريم و بعضها موهوم الوجوب او التحريم فانه لما حصل له العلم الا
جمالى بمطابقة غالب المظنونات للواقع لزم بمقتضى ذلك اتيان مظنون الوجوب والانزجار مظنون
الحرمة لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال و لما لم يحصل العلم الاجمالى فى سلسلتى
الموهومات و المشكوكات يرجع الى اصالة البرائة و لما لم يكن الامر كما هو كذلك بمعنى انه ورد
على الفروع ولم يجدها مفصلة عنده بهذه التفاصيل و قد حصل له تلك التفاصيل بعد الاجتهاد
و استفراغ الوسع فهذا الكلام فاسد جدا اذ لا ريب فى تعلق التكليف الالتزامى باتيان واجبات
يكون مندرجة تحت محتمل الوجوب و بالانزجار عن محرمات مندرجة تحت محتملات التحريم بمجرد
ورود المكلف بالفروع بعد استفراغ الوسع و تحصيل التفاصيل و العمل بالمظنونات من
الوجوب او التحريم يشك فى الخروج عن عهدة التكليف الذى تعلق قبل ذلك بذمته قطعا
و بعبارة اخرى قد شك فى بقاء تلك التكاليف و ارتفاعها فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال
و هو لا يحصل الا عند الاتيان بجميع المحتملات و بالجملة دفع المشكوك و الموهوم بعد المقتضى فاسد
جدا الوجود المقتضى فالمرجع اذن هو التقرير الاول و اما الدليل الخامس فهو ما تمسك به
بعض من انه لا شك فى ان الظن الذى هو اعلى مرتبة من الظن البدوى الضعيف الذى ليس
بناء العقلاء على اعتباره الحاصل من المتواترات اللفظية و الاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية
الدالة على صدق الصدور فقط و من الايات الكتابية يكون معتبرا بالاجماع فى الاولين و بالقطع
فى الاخير ان لم يكن اجماعيا و ان كان ذلك الظن الحاصل من المذكورات فى غاية الضعف فالظن
الذى هو اعلى مرتبة من ذلك بحيث يكون متاخما بالعلم ايضا حجة بطريق اولى و اذا ثبت
حجية هذا الظن ثبت حجية ساير المراتب بالاجماع المركب و فيه اولا النقض بالظن المتاخم
بالعلم الحاصل من القياس و الراى و الاستحسان و المصالح المرسلة فانه ليس بحجة قطعا
و لذا لم يكن ذلك الظن القوى حجة لا يكون ساير المراتب من الظنون التى ادون منه ايضا
حجة بالاولوية و اذا ثبت ذلك بالاولوية ثبت عدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركب فيتعارض
الاجماعان المركبان و يرجع المسئلة الى انه لو تعارض الدليلان و كان احدهما مطابقا
للاصل فهل الاصل يكون مرجحا او يتساقطان و يرجع الى الاصل و على التقديرين فالمطابق
للاصل هنا الاخير بمقتضى اصالة حرمة العمل بالظن متعين و اما ثانيا فباطل اما اولا فلان الاولوية

الدليل الخامس

اعتبارية

اعتبارية فلا اعتبار به لما مر من النهى الوارد فى الخبر الدال على عدم اعتبارها و ان كانت قطعية
كقوية ابان فضلا عن ان يكون ظنية فتم و اما ثانيا فبان الاولوية المذكورة على فرض اعتبارها
فى نفسها ظنية و الظن فى المسئلة الاصولية غير حجة و اما ثالثا فبان التمسك بتلك الاولوية
لاثبات حجية الظن مستلزم اما للدور او التسلسل ثم انه قد يتمسك فى المقام بوجه سادس
و هو ان بناء العقلاء فى امور معاشهم كالزراعات و التجارات و الاسفار و المكاسب و احكامهم
كاوامر مواليهم بالنسبة اليهم يكون على العمل بالظن و هو حجة اما الصغرى فلما ذكره بعض الاعلام
فى البيان من ان الارض التى يكون حصول الزرع فيها مظنونا يزرعونها و لو كان مخالفا للواقع
و اذا كان المظنون عدم حصول الزرع يتركونها بحيث بعد الزرع يعد الظن سفها و ان خالف
الواقع و ايضا يودعون عند من يظنون انه يرد الوديعة و يتركون توديع من يظنون عدم
امانته بحيث يعد التوديع بالاخير سفها و ان خالف الظن فى المقامين للواقع و ايضا يجعلون
الموضع المظنون امانته محل المال و المظنون عدم امانته غير محرز بحيث يعد الاحراز فى الاخير
سفها و ان خالف الظن للواقع فى المقامين الى غير ذلك و ايضا بنائهم فى احكامهم كامور معاشهم
فلو ارسل شخص الى عبده او الى من هو مسلط عليه رسولا لان ياخذ منه دينارا فبناء
على اخذ قول الرسول بمجرد العلم بالربط بين المرسل و الرسول و حصول الظن بالصدق و اما
الكبرى فلقضاء العادة بعدم خطاء كل العقلاء و فى كل زمان و فيه اولا ان يكون بناء العقلاء
فى امور معاشهم على ذلك مسلم و لا يجديه نفعا و اما كون بنائهم على ذلك فى احكامهم ايضا فممنوع
ثم قولك بانه لو ارسل شخص رسوله الخ فاسد لان بنائهم ح ليس على العمل بالظن بل يحصل
لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف و لا يتفطنون به و لذا لو شككهم مشكك بحيث
يكون تشكيكه موجبا لاحتمال الخلاف احتمالا معتدا به لم يعطه شيئا حتى يحصل له الجزم
بالصدق و ثانيا انا لو سلمنا كون بنائهم فى الاحكام ايضا ذلك الا ان المسلم منه ما لم يصل
اليهم اخبار متعارضة من قبل المولى و اما مع بلوغ التعارض و لو فى غير الواقعة الخاصة فكون
بنائهم على ذلك ممنوع و محل الكلام من هذا الباب و ثالثا انا لو سلمنا بنائهم على الظن و لكن
نسلمه فيما لم يرد المنع من العمل بالظن و ان كان ظنيا فان بنائهم ح ثم لو لم ندع بنائهم على عدم
العمل بالظن ح الا ترى ان العبد اذا كان بنائه على العمل باخبار الاحاد البالغة اليه من قبل

بعد قوله فى المقام بوجه سادس

مولاه فبلغ اليه حتى واحد يمنع من العمل بالظن وبخبر الواحد لكان بناؤه على اخذ الخبر الواحد المانع
عن العمل باخبار الاحاد وطرح ساير الاخبار ولو سلمنا الصغرى لكن قوله ان بناء العقلاء حجة
ان اراد بذلك ان القوة العاقلة حجة وان كان هذا خلاف الظاهر من تلك العبارة فهو مسلم لكن
مرجعه الى احد الوجوه الخمسة السابقة من الجاء الضرورة ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح
والاشتغال والاولوية وان اراد ان ديدن ارباب العقول حجة فلا يخلو اما ان يريد بذلك انه حجة
معلقا اى ما لم يرد من الشرع دليل على خلاف ما هو ديدنهم فمسلم ولكن قد ورد النهي عن العمل بالظن
واما ان تريد بذلك انه حجة مطلقا فممنوع اذ لا دليل على الاعتبار مطلقا فان قلت ان بناءهم
لو لم يكن معتبرا فلم تمسكت به في مقام اثبات حجية الاستصحاب واصالة البراءة والاشتغال
ولزوم القصد للطاعة واستحقاق العقاب عند ترك المقدمة لاجل ترك ذيها حكما وكذا في
التبادر وعدم صحة السلب وصحته الى غير ذلك من الموارد قلنا اولا ان التمسك به
في الاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التاييد والا فالدليل عليها الاخبار الكثيرة
في الاول والعقل القاطع في الاخرى فتدبر واما في لزوم قصد الاطاعة الى اخر ما ذكرت من المذكورات
انما يكون التمسك ببناء العقلاء لاجل تحقق شرط حجيته اعني عدم ورود المنع
بل يجري هذا الجواب في جميع الموارد المذكورة وثانيا ان بناء العقلاء بحسب الموارد على
قسمين قسم يكون المورد مما لا بد من الشرع البيان وان وجد فيه بناء العقلاء موافقا او
مخالفا وقسم ليس كذلك بل يكون المرجع بناء العرف كما في التبادر وامثاله من لزوم قصد
الاطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بنائهم انما هو في القسم الثاني ومحل الكلام من
الاول فتدبر المقام الثاني في ان الظن في الاصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية ام لا فيه
اشكال ومقتضى الاصل الذي اصلناه سابقا العدم جوازا وكفاية في اي مورد كان من اي
سبب حصل وقد ثبت الخروج في الفروع واما في الاصول والذي هو قابل للاخراج ودفع الدليل
من الاصل احد امور الثمانية ستة منها ما ذكر سابقا في المقام الاول وقد عرفت عدم
تماميته ما سوى الاول والرابع منها في المقام الاول فضلا عما نحن فيه الان واذا ظهر عدم
تمامية الاربعة فننقل الكلام الى اجراء الدليل الاول هنا فهل يمكن ان يكون مثبتا هنا ايضا
ام لا فنقول لا شبهة في بقاء التكاليف في الاحكام الاصولية العملية وايضا لا شبهة في انسداد

باب العلم

في ان الظن في الاصول العملية

باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف به العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم
او العمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون او بين الاحتمالات لا سبيل الى
الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق بعد فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط
لدوران الامر في الاصول بين المحذورين كالوجوب والحرمة مثل ما نحن فيه اعني جواز العمل
بالظن ولا الى الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح ولو في الجملة
ولا الى السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو في الجملة ولا الى السابع لانه واضح
مما مر فتعين الاول وهو المطلوب واعلم ان بعض التمسك بهذا الدليل على مذاق الخصم فيه اولا
منع المقدمة الثانية اعني انسداد باب العلم لان مراده من الانسداد اما الانسداد غالبا
او ما هو بمنزلة الغالب بمعنى انه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة او الانسداد
في الجملة فان اراد الاول فهو مم نظرا الى انفتاح العلم في معظم الاحكام الاصولية كما في مسألة
حجية الظن في الفروع لجريان الدليل الرابع فيه وباب العلم في النادر وان كان منسدا
لكنه ليس بحيث يوجب الاقتصار بالمعلوم القطع بالمخالفة وان اراد الثاني فالمقدمة الثانية
مسلمة الا ان الثالثة ممنوعة ح اذ الخروج عن العهدة لا ينحصر في العمل بالظن بل له الاقتصار
بالقدر المعلوم نظرا الى ان ورود الحكم الخاص في المواضع النادرة التي هي مخالفة لحكم الاصل
مشكوك فيدفع بالاصل ولا ينافي ثبوت التكليف فان قلت ان بعض الاحكام الالهية اصولية
عملية وبعضها فرعية بمجرد تسمية فان الكل من الاحكام الالهية اصولية ام فرعية فلا
يكون الدليل جاريا في المقام في غاية الانضباط وتقريره انه لا شبهة في ثبوت التكليف
وبقائها بالنسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية وفرعية على حسب تسمية الخصم
وباب العلم في معظمها منسد فاذا المكلف به اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط
او الاقتصار بالمعلوم الى اخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما مر فثبت من تلك المقدمات
حجية الظن في الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعني الترجيح بلا مرجح تحصيل التعميم كالفروع
وهو المطلوب لا يقال المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع
وليس كذلك في الاصول لان تغيير التسمية غير مجد قلنا ان نضم الى الاحكام الاصولية بعض
الاحكام الفرعية ونترك بعضا اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الاحكام الاصولية

ولا تحصل فى الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات الثلث المثبتة لحجية الظن فى الجملة مسلم الصحة ولكن
بعد اثبات حجية الظن فى الجملة وتسليمك انه لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم
نقول للخ اما ان يكون الظن فى الاحكام الفرعية حجة دون الاصولية او العكس او فى بعض الاول
دون الثانى كلا او بعضا او العكس او فى الكل لا سبيل الى غير الاول لمخالفة ساير الاحتمالات
للاجماع المركب عدا الاخير اذ كل من قال بحجية الظن قال اما مطلقا واما فى الاحكام الفرعية وكل
من لم يقل به لم يقل به فالقول بحجية فى الاصول دون الفروع خرق للاجماع المركب وكذا الكلام
لو قيل بحجيته فى بعض الاول وبعض الثانى او فى كل الاول وبعض الثانى او فى بعض الاول فقط
دون الثانى مطلقا او بالعكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى التقدير بين الاول
مقطوع والثانى مشكوك فيدفع بالاصل والاجماع مركبا فى البين ولا يمكن اجراء قاعدة الترجيح
بلا مرجح اذ القدر المتيقن فى البين موجود والقاعدة انما تجرى فيما لم يكن فى البين قدر متيقن
واعلم انه يمكن اجراء ذلك الدليل بطريق اخر وهو المسمى بالاستلزام بان يقال بعد اثبات
حجية الظن فى الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية فى الاصول لا منضما ولا منفردا لان ثمرة اثبات
حجية الظن فى الاصول انما هى اعتبار الظن الحاصل من المسئلة فى الفروع وهذه الثمرة تترتب
على فرض حجية الظن فى الفروع لان الظن فى المسئلة الاصولية يستلزم الظن فى المسئلة الفرعية
والظن فى المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلا لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكثرة
فيل صور ذلك مسئلة فى الفروع يجرى فيها الاستصحاب كما لو دخل الوقت فى الحضر ثم سافر قبل
الصلوة او العكس فمقتضى الاستصحاب فى الاول الاتمام وفى الثانى القصر والمفروض انك
ظننت بحجية الاستصحاب فتظن ان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن
فى المسئلة الفرعية حجة والظن فى المسئلة الاصولية من باب استتباعه الظن فى المسئلة الفرعية
ولكن التمسك بهذا الوجه ايضا فاسد جدا وغلط قطعا وذلك لان المراد من ملازمة الظن
بالاحكام الاصولية للظن بالاحكام الفرعية اما انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الواقعية
او انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الظاهرية ان اراد الاول فحجية الظن ح فى الاحكام
الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة اذ النسبة بين الظنين عموم من وجه قد يجتمعان
كالخبر الصحيح المورث للوصف بالحكم الواقعى فان مظنونيته اعتباره من المسائل الاصولية

ومظنونية

ومظنونية مطابقته للحكم الواقعى من الفرعية فقد اجتمع الظن فى المسئلتين الاصولية والفرعية
فاجتمع الظنان وقد يوجد الظن فى المسئلة الفرعية بالحكم الواقعى دون الاصولية كالشهرة
المورثة للوصف فى الحكم الفرعى الواقعى مع انه موهوم الاعتبار او مشكوك الاعتبار فى المسئلة
الاصولية وقد يكون الامر بالعكس كالاستصحاب المظنون حجية من الاخبار فى المسئلة الاصولية
فى حق من تيقن بالوضوء او شك بالارتفاع بالحدث فلا ظن بالحكم الواقعى الفرعى مع وجود
الظن فى المسئلة الاصولية وان اراد الثانى فالملازمة مسلمة الا ان الحجية ح ممنوعة اذ
الدليل الرابع مثبت لحجية الظن فى الاحكام الفرعية الواقعية لان المقدمة الاولى من مقدماته
الاربع تكون فى بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا يثبت حجية الظن
الا فيها فانقلت كون المقدمة الاولى فى بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فان المقدمة
الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها واما الملازمة فقد سلمتها قلنا اولا ان بقاء التكليف بالاحكام
الفرعية مما لا شك فيه وقد ثبت فى محله وثانيا سلمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء
التكليف فى الاحكام الظاهرية وان المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل
من ذلك الا الحجية فى الاحكام الظاهرية فى الجملة فلا بد من انضمام المقدمة الرابعة للتعميم
واذا ثبت ذلك الا بدية فنقول المقدمات الثلث اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن
بالاحكام الفرعية الواقعية فقط فى الاحكام الفرعية الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب
عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها ومثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام
الفرعية الواقعية فيها وبعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة
لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام
الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة بعكس ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن
بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او
مثبتة بعكس ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل
ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فى الاحكام الفرعية الظاهرية وكل الاحتمالات مخالف
للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن فى الاحكام الفرعية قال
اما مطلقا او بالظن الحاصل من الاحكام الفرعية الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير

وعلى التقدير بين حجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وقد رضيتم وما سواه
مشكوك يرجع الى الاصل فلا يجري الدليل الرابع ايضا اعني قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ مورده ربما
لم يكن قد رضيتم في البين وههنا موجود فان قلت لو لا العمل بالظن المسبب عن الاحكام
الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعمل بالظن المسبب عن الظن با
بالاحكام الفرعية الواقعية للزم ذلك فلا معنى للاقتصار في الحجية على الاخير الا اشتراك المحذور
وعدم حجية كل منها قلنا القطع بالمخالفة اما يحصل لك في صورة يكون الظن بالحكم الفرعي
الواقعي مخالفا الحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي او يحصل في صورة الشك في
مطابقة الظاهري للمظنون الواقعي او يحصل في البين من غير اعتبار الظن فان قلت بالاول فقد
رجعت الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة في الظاهري موقوف على القطع بالمخالفة في المسئلة
الاصولية وهذا موقوف على انسداد الكلي في الاصول وقد عرفت ان موارد الانسداد غير
موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع وان قلت بالثاني ففيه ان الشك في المطابقة والعلم
لا يجامع القطع بعدم مطابقته للظاهر ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان
الظن بالايجاب والكلي يكون منافيا للقطع برفعه وان قلت بالثالث فنقول ان ذلك القطع
بالمخالفة اما ان يكون في الظاهر واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعت الى
الدليل الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية
فان قلت لا شبهة في كون الاحكام الفرعية متاصلات والاصولية مقدمات واذا ثبت حجية
الظن في المتاصلات بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية
متاصلات والاصولية مقدمات وان الظن في المتاصلات حجة كلها مسلمة لكن قولك في الظن
في المقدمات حجة بطريق اولى ممنوع اما اولا فلمنع الاولوية نظرا الى ان الاصول بيان للفروع ولابد
من كون المباني مقطوعات ليحصل الاطمينان في العمل بما وراء العلم المنهي عنه في الاحكام واما
ثانيا فلان الاولوية المذكورة ظنية والتمسك بالظن في اثبات حجية الظن دوري او تسلسلي
الا ان ينتهي الى القطع فان قلت يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة
الاشتغال قلنا ذلك للعلم الاجمالي بثبوت التكليف ولن لك اثبات ذلك اذ لو كان حاصلا
لتم الدليل الرابع فتم المقام الثالث في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا

في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا

ومحل

ومحل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلقت على مطلق
الالفاظ ايضا لكن ليس المطلق محلا للنزاع هنا كما توهم متمسكا بان مسئلة الامر التي هو محل
النزاع بين الاصوليين اعم من الاوامر الموجودة في الكتاب والسنة وفي غيرهما ولكن المقصود
فهم الاوامر الالهية فكذا فيما نحن فيه فان المقصود ان كان معرفة حجية الظن في الموضوعات
المستنبطة بالمعنى الاخص فلا لان النزاع اعم ووجه فساد هذا التوهم ان بحث الامر انما يكون القطع
النزاع فيه اعم نظرا الى ان العلماء جعلوا عنوانه اعم دون ما نحن فيه حتى يكون النزاع اعم لشهادة عنوانه
قولهم هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية
الاصولية وليس شان المجتهد بيان حجية الظن في الموضوعات المستنبطة المرتبطة بامر المعاش
وايضا لو كان النزاع فيها اعم لزم ان يجعلوا له عنوانين عنوان لبيان حجية الظن فيها عند العقلاء
وعنوان لحجية الظن فيها عند الشرع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شان الشارع
بيان حجية الظن في الامور المرتبطة بامر المعاش فمن عدم تصديهم لهذين العنوانين و
اكتفائهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى
الاخص ثم ان النزاع هنا في مطلق الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية
كما هو الغالب او الشرعية كالصلوة والصوم والزكوة وامثالها والسر في تسميتها بالموضوعات
المستنبطة انه لا بد من المجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة
التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة بالاحكام فانه لا يد للمجتهد والمقلد في
الاجتهاد فيها فقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا خمر ومسلم وامثال ذلك كقول غيره
والمراد من قولنا هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة انه هل يجوز الاعتماد على الظن
فيها ام لا فاعلم ايضا ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم عدم حجيتها
كالحاصل من القياس والراي والاستحسان والمصالح المرسلة وبعضها معلوم الحجية كالظن
الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا او كالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة
عدم تعدد الوضع ونحوها والامارات الظنية المثبتة للمطلوب بضميمة الاصل كالتبادر
الظن وامثالها فانها مقطوع الحجية اما الاول فللاجماع واما الامارات الظنية وان
لم تكن اجماعية الا انها لما كانت مثبتة للمطلوب بضميمة الاصل المقطوع اعتباره اجماعا

فكانها ايض اجماعيات وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهاب
الاكثر من العلماء الذين لا يكون من اهل الخبرة كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر
الواحد المظنون صدوره من المعصوم عم واما لو كان الصدور مقطوعا فلم ينكر احد الحجية
والنزاع فيما نحن فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن
فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم على عدم الاعتبار منهم
السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه وحكى الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل عدم
حرمة العمل بالظن ومن جماعة الموضوعات المستنبطة خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي
تحت الاصل ولا يلزم من نفي العمل فيها بالظن المخالفة القطعية ايض ولا الخروج من الدين لكون
موضوعات غالب الاحكام الفاظ مقطوعات بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما ينصرف
اللفظ اليه عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الا هذا ومن المقطوعات ان
الارض والسماء والماء والخبز والحنطة والشعير والمروة والامرءة والرجل مثلا وغيرها
تكون موضوعة لمعانيها المتداولة الان ونقطع بكونها كذلك في عرف الشرع والغالب من الباقي
مقطوعات مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من الظنون
الخاصة وفي الاندر منها يرجع الى الاصول الفقاهية ولا يلزم من ذلك مخالفة قطعية
ولو سلم ذلك فانما يسلم في الموضوعات المستنبطة المطلقة واما في الاحكام الفرعية
فلان اللفظ اما ان يكون له معنى في العرف دون اللغة او العكس او فيهما او لا يعلم له معنى
في شيء منهما وعلى الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ امام
مقطوع بلا واسطة فتم وعلى الاول يكون معنى اللفظ ايضا مقطوعا لكن بواسطة الاصل
وعلى الثاني كذلك وان كان له في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايض بمعنى انه يكون المعنى والمراد
مقطوعا هو المعنى اللغوي بضميمة اصالة تاخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعا
واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهية نظرا الى قلته في الغاية النادرة
فمن اين تحصيل لك القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع
ولكنا نحن نقول بعون الله تع ان الحق الحجية بوجوه الاول انه لا ريب في ان الظن بالوضع
اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كالدابة فانها موضوعة

لغة

لغة لكل ما يدب في الارض وفي العرف العام منقولة الى ذات الحافر المعبر عنه بذات القوائم
بطريق التعيين مثلا فاذن ورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة فانزح منه كرا مثلا و
حصل لنا ظن من تتبع كلمات الشرع ان بناءه على تقديم العرف على اللغة في موارد تعارضهما وان
بناءه على العرف في المكالمات كما عليه الشرع فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر
فيحصل من ذلك الظن بالحكم الفرعي وايض نقل الشيخ الطائفة في اول التهذيب رواية مشتملة
على لفظ الطهور او صرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ فورد حديث بان الماء
المستعمل في الحديث الاكبر طهور فيحصل لنا الظن بالحكم الفرعي وهو طهارة الماء ومطهريته
وايض وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر فذهب معظمهم الى الوجوب وفرض عدم
معلومية بناء العرف لنا حصل الظن بان الاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي وبالجملة
الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة
غاية الكثرة بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون لمخالفة الواقع ولو في مورد واحد فلا
بد في عدم ارتكاب المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت الحجية
في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع المركب وبقاعدة الترجيح بلا مرجح فتم الثاني سلمنا عدم
حصول القطع بالمخالفة ولكن يتم المطلوب ايض نظرا الى ان البرهان القاطع الذي اقمناه على
حجية الظن في الاحكام الفرعية قد دل على حجية الظن فيها مط سواء حصل من الظن بالاوضاع
او العلم بها فاذا نقلت المقدمات الثلث الاول في الدليل الرابع لم يثبت الا حجية الظن في الجملة
ولا بد في التعميم من ضم مقدمة رابعة واذا ثبت تلك الابدية فنقول تلك المقدمات اما
مثبتة لحجية الظن المسبب عن العلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او بعض
الاول وبعض الثاني او كل الاول وبعض الثاني او العكس او بعض الاول دون الثاني لا كلا حتى
ولا بعضا او العكس او مثبتة لحجية الظن مط سببا عن العلم بالوضع او الظن به وكل الا
مخالف للاجماع المركب على الاولان وعلى التقدير بين القدر المتيقن هو صورة التسبب عن
العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس المقام ايض مقام اجراء قاعدة الاشتغال
ولا الاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم بالاوضاع دون المسبب
عن الظن بها فقلنا الحق معه لو كان الظنان متساويين من جميع الجهات سوى كون احدهما

مسبباً عن الظن بالوضع والاخر عن العلم به كان يكون كلاهما مستفادين من الكتاب او السنة
فالقدر المتيقن ح الظن المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان متفرقين من جهة اخرى
مضافاً الى افتراقهما من تلك الجهة لكون احدهما مستفاداً من الكتاب مع الظن والاخر من السنة
مع العلم به فلا قدر متيقن ح لان الاكثر بنائهم على العمل بالظن الكتابي المسبب عن الظن بالوضع
وطرح المستفاد من السنة مع العلم به ثم ان العجب من هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن
ويعمل بالشهرة والرواية الضعيفة المعراة عن الشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء
الظنيين وفتوى المفتي ولا نعمل بالظن الحاصل من الكتاب والصحاح المسبب عن الظن
بالوضع ثم ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الاكثر الى اعتباره والشهرة و
غيرها موهوم الاعتبار او مشكوكه وان سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار فغاية ما في
الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما موهومي الاعتبار او مشكوكية فما المرجح في البين
فظهر ان العمل ببعض سلسلة الموهوم دون البعض ترجيح بلا مرجح فانقلت المرجح
موجود وهو كون الظن المسبب عن الظن بالوضع اعتبارها مخالفاً للاصل قلنا الا ان يشترط
مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به فانقلت
مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة
التي تكون مداراً للحكم الفرعي الواقعي ظناً واما الظن الحاصل من التواتر اللفظي او الكتاب الذي
اعتباره مقطوع كالمتواتر مع كون هذا الظن دالاً على حكم من الاحكام الاصولية العملية
المسبب عن الظن بالوضع فلا دلالة لهذا الدليل على اعتباره مع ان القول في المسئلة اثنان
قول بالحجية مط وقول بالعدم مط فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفروع او نقول ب
بالتعميم انقلت بالاول فقد خرقت الاجماع المركب وان قلت بالثاني فخالفت الاصل
بلا دليل الا ان تتشبث بالاجماع المركب في الباقي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات
المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التشبث غير صحيح اذ لنا ان نثبت حرمة العمل
بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل وفي الباقي بالاجماع
المركب ولا مرجح لاحد الاجماعين على الاخر لكون كل منهما مثبتين قلنا اولاً لا يمكن ل
التعكيس هكذا للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجية الظن

تخيير

تخييراً اذ الدال على عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقياً فاذا ثبت الجزء في احد الاجماعين
بالامر القطعي رفع اللاحق بالاصل التعليقي لزم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا وثانياً قولك انهما
مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تخييري والاخر مثبت تعليقي فترجيح
التخييري على التعليقي عند التعارض وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر
وكان كلاهما مثبتين فتم وثالثاً سلمنا عدم المرجح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا المركب
راجح لميل المعظم الى الاعتبار ورابعاً نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع
والاجماع المركب ممنوع اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء في بيان الاقوال ولا يلزم من
هذا العدم الوجدان وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة
حجة مطلقا وان كان دليلنا هذا اخص من المدعى بعد نفي الاجماع المركب ولكن لنا دليل
اخر وهو انه لا ريب في ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن وحمل الالفاظ
على معانيها الظاهرية عندهم اعم من ان يكون الظهور قطعياً او ظنياً اي اعم من ان يظنون
بوضع ام يقطعون بعد ثبوت بنائهم هذا اما امضاه فهو المطلوب واما الحجية فلا بد
من احد الامرين بعد نفي الحجية واما القول بعدم تكلم الشارع وامنائه مع اهل العرف
والمكلفين او يتكلم معهم مع بيان طريقتهم لهم اما الاول فخلاف الحس لما نرى من
مكالمات الشرع مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البيان اما الاجماع او لعقل
السنة او الكتاب والكل منتف بلا ارتياب فلا يحتاج بعد ذلك الى التمسك ببعض المؤيدات نحو
قوله تع وما ارسلنا الا بلسان قومه وقوله ان الله اجل من ان يخاطب قوما بما لا يفهمون فان
قلت الكتاب قد دل على ذلك لان البيان بيانان بيان طريقته حتى يكشف عن فساد طريقتهم
وبيان فساد طريقتهم حتى يكشف عن طريقته والبيان بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البيان
بمعنى الاخير موجود للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ومن جملة الظن في الموضوعات
المستنبطة قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات انها ليست ظواهر بها مرادة ولا
لم يكن الظن في الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والاصول العدمية
والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الشرع فتدبر ومن يتمسك في المقام بالاولوية
والجواب ما مر المقام الرابع في حجية الظن في الموضوعات الصرفة وعدمها والمراد بها هو

في حجية الظن في الموضوعات الصرفة والعدم

المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقات لكليات الاحكام اى متعلقات احكام الجزئية ولابد من تحرير
محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسئلة فاعلم ان الظن فى الموضوعات الصرفة صور
الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل كالظن بالنجاسة او الطهارة مع سبقهما والظن بعدم دخول
الوقت او ببقاء الوقت بعد دخوله والثانية كون الظن فى المقام الذى يكون الامر فيه دائرا
بين المحذورين ولا اصل فى البين كاشتباه الزوجة المنذور وطيها مع المحرمة ابدا مع الظن
بالمنذورة معينة والثالثة كون الظن مخالفة للاصل كالظن بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن
بالحرام فى الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصورة الاخيرة
اما ان يكون فيها تحصيل العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلى كالظن
بالاجتهاد لمن تشخص وجب عليه التقليد فان تحصيل العلم بالنسبة الى احاد المكلفين ممكن اما
الصورة الاولى فليست من محل النزاع لان الظن فى الموضوعات الصرفة اما معتبر واما غير
معتبر وعلى التقديرين حكم الاصل متبع لتطابق الاصل والظ واما الصورة الثانية فليست
من محل النزاع ايض لاعتبار الظن فيه قطعا اذ المكلف بعد دعوى ان الاصل بين المحذورين وعدم
وجود اصل فى البين وعدم امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو
المطلوب او بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او باتيان الجميع فهو مستلزم للمخالفة القطعية
وهى ارتكاب الحرام الواقعى او بترك الجميع فهو مستلزم للمخالفة القطعية وهى ارتكاب الحرام
الواقعى او بترك الجميع فهو ايض مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعى او بالعمل بالموهوم
فهو مستلزم بالترجيح المرجوح او بالتخيير بين العمل بالظن والوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح
متعين الاول والقسم الاول من الصورة الثالثة بكلا قسميه ايض ليس من محل النزاع لاعتبار
الظن فيه قطعا لان اللازم اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم والمشكوك
او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح البطلان والكلام فى محل النزاع انما هو فى القسم
الاخير من الصورة الاخيرة التى هى مخالفة للاصل فكما ان الاصل مقتضاه فى طين الطريق وغسالة
الحمام الطهارة فكذا الظن مقتضاه النجاسة وكذا الاصل فى الشبهة المحصورة واشتباه القبلة
مقتضاه الاشتغال فالظن مقتضاه البرائة وكما ان الاصل فى الظن بعدم الطهارة مع سبقها
البرائة فكذا الظن مقتضاه الاشتغال الى غير ذلك من الموارد وبالجملة كلما يجرى فيه مقدمات

الدليل

الدليل الرابع فليس من محل الكلام وكلما لا يجرى فيه ذلك فهو من محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم
ان فى المسئلة قولا بالحجية وهو للفاضل القمى ره ونسبه الى الجماعة ومقتضى مذهبه لزوم صوم
رمضان مع الظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقولا بعدم الحجية وهو لمعظم الاصحاب والحق
الاخير لاصالتين اصل اصيل وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل واصل ثانوى فرعى
وهو فى كل مقام بحسبه ففى مقام الاصل فيه الطهارة وفى مقام الاصل فيه النجاسة او الاشتغال
او البرائة فان قلت العمل بالاصول من باب الوصف والمفروض فى محل النزاع ان الوصف على الخلاف
قلنا ان الاصول معتبرة مط اى ما لم يرد دليل شرعى فى مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه
فان قلت لو تركت العمل بجميع الظنون فى الموضوعات الصرفة لكنت قاطعا بالمخالفة الواقعية للقطع
بوجود واجب او حرام فيما بين المظنونات بحيث يفضى ترك الجميع الى تركه فلا بد من العمل بها
حذرا من لزوم المخالفة المذكورة قلنا الصغرى اعنى لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى
اعنى لزوم الاحتراز مط فغير مسلم اذ المخالفة القطعية على صور صورة يكون العلم بالمخالفة معلوما
بالتفصيل وصورة يكون معلومة بالاجمال لكن فى الواقعة الخاصة وصورة يكون معلومة بالاجمال
لكن فيما بين الوقائع الكثيرة كما فيما نحن فيه والمخالفة القطعية فى الصورتين الاوليين حرام
بلا شبهة لانعقاد الاجماع على ان ارتكاب الجميع مستلزم للارتكاب الحرام قطعا واما فى الصورة الاخيرة
التى هى محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن
مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وتوهم عدم التفاتهم فاسد جدا فان قلت ان محل النزاع بعينه
مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية فى المقامين انما هى فى البين فما الوجه فى التفرقة بين
الصورتين قلنا وجه التفرقة بين الصورتين قلنا وجه التفرقة بين المقامين ان فى الاحكام
الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين مقطوعا واشتراكنا معهم كذلك
فيكون المخالفة القطعية حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم
فى بعض الموضوعات الصرفة فى امثال زماننا منسدا فكذلك نقطع بالانسداد فى بعض الموضوعات
للمشافهين وثبوت التكليف للمشافهين فى مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واجراء
قاعدة الاشتراك فرع ثبوت التكليف للمشافهين وهو غير ثابت فان قلت ان قولك بان متعلقات
الاحكام التكليفى هى الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بتلك المتعلقات ومتعلقات الاحكام

الجزئية هي الموضوعات الفرعية مجرد اصطلاح فان الكل من الاحكام الشرعية فيجري الدليل الرابع فيها
ولا بد متيقن في البين حتى يمكن التشقيقات السابقة بان يقال ان الكل باطل الا اثنان وهما
حجية الظن في الفرعيات فقط وفيها وفي الموضوعات الفرعية معا وعلى التقديرين حجية الظن
في الاحكام الفرعية متيقن لوجود القائل بحجية الظن في الموضوعات الفرعية دون الاحكام
كالسيد المرتضى ره فانه يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية او في الموضوعات او فيهما فلا بد
له من الاخذ بالاخص لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات
الفرعية دون الاحكام لكن على فرض صغراه لعدم انفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما
لو كان صغراه كصغرانا وهي الانسداد غالبا فنحن نقطع بانه ح اما يقول بالحجية في الاحكام
فقط او فيهما واحتمال انحصار الحجية ح في الموضوعات من اغلاط فانحصر الاحتمال
ح في اثنين والقدر المتيقن موجود في البين فان قلت ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات
الفرعية مبني على ان المراد من قوله الجسم الملاقي للنجس نجس النفس الامري والملاقات النفس
الامرية لا المعتقد واني لك الدليل على هذا مع ان المتبادر الاخير اي الملاقي للنجس باعتقادك
ظنا او قطعا نجس قلنا كلا اولا ان الالفاظ على التحقيق موضوعة للامور النفس الامرية و
ثانيا سلمنا ان المتبادر منها المعنى ما ذكرنا ولكن نتبادر ما ذكرت ايض ممنوع فاذا حصل
الشك في ان المراد من الرواية مثل الاول او الاخير فيقع الشك في بقاء الاصل وارتفاعه
والاصل البقاء وثالثا ان عنوانهم في حجية الظن في الموضوعات الفرعية اعم من ان يكون الدال
على الاحكام التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة تحتها اللفظ
او اللب وما ذكره المورد انما يتم اذا كان الدليل لفظا لا لبا كالاجماع الدال على الاحكام الكلية
فتم ورابعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الفرعية المظنونة وبعد ما ذكره المورد من ان
المراد بالرواية المعتقد لم يبق ظن في الموضوع بل صار مقطوعا وخرج عن محل الكلام
وفيه ان الخصم ح ان يقول ان قول بحجية الظن في الموضوعات الفرعية انما هو باعتقاده
لا باعتقادي والمطلب ثبت تثبيتها الاول انها قسم من الموضوعات الصرفة يكون
الظن فيه معتبرا قطعا وهو الاخبار الاحاد واما كونها من المظنونات الصرفة فلان المراد
منها هو المصاديق الجزئية لتعلقها كلية الاحكام ولا شك ان الاخبار الاحاد كلها كل

فان

فان وجوب اتباع السنة حكم من الاحكام واتباع السنة متعلقه وهو كلي ومعرفة معنى السنة
وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن كون هذا سنة فعلية وذاك سنة قولية وامثال
ذلك كلها من المصاديق المتعلق المكلف بالحكم فيكون من الموضوعات الفرعية واما اعتبار الظن
فيها فلان لو لم يكن العمل بالظن في الاخبار الاحاد للزم هدم الشريعة فان معظم الاحكام م
مستفاد من الاخبار الاحاد الثاني لا ريب ان احوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن
وامثال ذلك كلها من الموضوعات الفرعية فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم وجود دليل
على اعتبار قول ارباب الرجال من باب الشهادة او من باب الخبر فيه اشكال والحق الحجية
سواء حصل ذلك من مصنفيهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل او من القرائن كقول
فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته او فلان وجه اليقينين او وكيل من وكلاء
الرضا ع وغير ذلك لا لما تمسك بعض من الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار الاحاد
قال بحجية الظن في احوال الرجال بل لوجوه اخر الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة في ان
الظن باحوال الرجال مستلزم للظن بالصدور وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا
حجيته فيه مطلقا من اي سبب حصل فتم الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار ومعظم الاحاد
احوال رجالها مظنون فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة واذا ثبت حجية الظن في الاحاد
في الجملة ثبت في الكل بالاجماع بقبح ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح الثالث ان الظن الحاصل
من الظن بالصدور المسبب من الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف
فاذن يكون هو حجة بنفس المقدمة الرابعة وهي الترجيح من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا
حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كاف ام لا والحق التفصيل بان
يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز
الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر فيجوز الاعتماد وان استلزم التعطيل فيجب
الاعتماد اما الجواز او الوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة
الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتين الاخيرتين وخروج الباقي لا دليل
عليه واما ما اخرجه الدليل انما هو صورة حصول الفحص المعتبر وان كان مقتضى الدليل الاطلاق
ولكن القدر المتيقن ما ذكرنا نعم لو حصل القطع بان الفحص لا يصير الظن الحاصل من تصحيح

الغير ظنا بعدم او شكا لسقط لزوم الفحص لعدم الفايدة فيه ح الثالث معظم العلماء بنوا على
صحة الصلوة بمجرد الظن بالدخول للوقت فى الغيم ولا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات
الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل فى الموضوعات الصرفة و
مقتضى الاصل عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخارجى ام من باب التخصيص
بمعنى انه ليس من الموضوعات التى يكون من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق الاخير
اذ الموضوع انما هو المصداق الجزئى من متعلق الكلى للحكم الشرعى المستقر بمجرد ايتم الصلوة
لدلوك الشمس وان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر بملاحظة تعارضه مع الصحاح او نحوها
الدالة على جواز الصلوة فى الغيم بظن دخول الوقت فالمتعلق للحكم الكلى فى يوم الغيم انما هو الوقت
المعتقد وفى يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن
بالمعتقد فهو الظن بالموضوع وليس كك الرابع مسئلتنا هذه هل هى من المسائل الاصولية ام الفرعية
فيه اشكال من ان المسائل من ان الاصولية عبارة عن عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم
الاصول على ما ذكروه هو الادلة فالمسائل هى عوارضها وليس الظن من الموضوع الصرف
من الادلة حتى يكون الحجية والعدم من عوارضه فيصير المسئلة اصولية ومن ان المسائل
الفرعية هى من عوارض الفعل الظاهرى للمكلف وليس الظن فى الموضوعات الصرفة من البادر
من الافعال الظاهرية للمكلف والا لا تنقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل الاصولية
العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية اذ موضوع علم الاصول ليس كل واحد
من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد وهو الدليل وحصرهم الادلة فى الاربعة واذا كان
الموضوع هو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة

اعلم

فى حجية الظن فى المسائل المشتبهة

اصولية اذ قولهم هل الظن فى الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا المقام الخامس
فى حجية الظن فى المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية ام الاصولية العملية
ام الاعتقادية كجملة مسائل الاجتهاد والتقليد وفى المقام مقامات ثلثة الاول فى تعيين انها
من المسائل الفرعية ام الاصولية وعلى الثانى هل هى من الاصول العملية او الاعتقادية والحق
انها ليست من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهرى للمكلف وليس تلك
المسائل كك اذ قولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحى او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود

الاعلم

الاعلم او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجوده او يجوز للمتجزى العمل بظنه وامثال ذلك كلها وان
كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهرى وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا
بل الظاهرى من فعله والا لا تنقض طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية فتم و
ليست من المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا لم يعنون احد من المتكلمين فى الكلام جزئيا
من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المعيار فى تميز المسئلة العنوان والعدم الا ان
احد لو عنون فى علم الكلام من تلك المسائل لكان معارضا للسخرية والاستهزاء وهذا هو
المعيار فى تميز المسئلة من غيره وهل هى انما يكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان
موضوع المسئلة علم الاصول مطلق الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية
العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كك يكون قول المجتهد دليلا للمقلد وليس
المراد بالدليل ما كان دليلا لجموع العباد والا لا تنقض بالادلة الاربعة فانها ادلة للمجتهد
لا غير الثانى فى ان الظن فى تلك المسائل حجة ام لا وتحقيقه موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم
ان الموارد الحاصلة فيها الظن فى تلك المسائل لا يخ من صور ثلث الاولى كون الظن مطابقا
للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم ووجود الاعلم فذلك مطابق لاصالة
الاشتغال وكما لو اجتهد فى جواز تقليد الميت بدوا مع وجود الحى اعلم منه او مساو له وظن
بعدم الجواز فذلك الظن مطابق لاصالة الاجتهاد وكما لو اجتهد فى جواز الرجوع والعدم
وظن بالعدم فهذا مطابق للاصل اعنى الاستصحاب الثانية كون الظن حاصلا فى مقام دوران
الامر بين المحذورين ولم يكن اصل فى البين كما لو اجتهد فى مسئلة التجزى وحصل له الظن
بجواز عمل المتجزى بالظن فالعمل بهذا الظن داير بين المحذورين اذ كما ان الاصل حرمة العمل
بالظن كذلك الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجزى مسبوقا بالتقليد
معارض بالاستصحاب فيما كان التجزى مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا
بالاجتهاد المطلق ثم تجزى وكما لو اجتهد فى جواز تقليد الميت الاعلم مع وجود الحى الادون
وظن جواز تقليد الميت الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهو مخالف للاشتغال اذا
عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع لا يخ من اعتبار الظن او الاصل
وكلاهما موجودان متفقان والصورة الثانية كك لا اعتبار للظن فيها قطعا اذ التكليف ثابت

وباب العلم منسد فبعد حصول الظن اما ان يعمل بظنه فهو المطلوب او لا بد له من تحصيل
العلم او العمل بالموهوم الى غير ذلك من الاحتمالات الواضح بطلانها وبالجملة كما يجري فيه
الدليل الرابع فليس الكلام واما الصورة الثالثة فهي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها
للاصلين اصل اصلي واصل فرعي والقايل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يجتنب لحصل القطع بمخالفة
الواقع في مخالفة تلك الظنون وان كان المسئلة كلامية او غيرها فجوابه ان الموارد قليلة
لا يحصل القطع بالمخالفة مضافا الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما
يقول بان المسئلة اصولية والظن فيها معتبر فقد صرح جوابه من ان الظن في المسايل الاصولية
غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسايل اصولية واما يقول ان المسئلة فرعية والظن فيها
معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة وان سلمنا الكبرى بل الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم
بحسب الموارد وفي الفرعيات محتاج الخصم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلث اما الترجيح من غير
مرجح واما الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن
في المسايل الفرعية دون تلك المسايل التي هي فرعية باعتقاد الخصم واما الاول فلوجود القدر المتيقن
في البين فتم فان قلت منع الصغرى لا معنى له اذ المعيار في المسئلة الفرعية انما هو جواز التقليد
وعدمه فما يجوز التقليد فيه فهو مسئلة فرعية وتلك المسايل يجوز التقليد فيها قلنا نمنع
ان جواز التقليد فيها اول الدعوى لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها ان غاية ما في الباب
جواز التقليد في المسئلة الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد واما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن
فيها فمن اين الثالث في انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسايل ام لا بد فيها من الاجتهاد والمعظم
على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على
كل المكلفين اي مجموعهم باجماع العلماء ولكن الشك في سقوط ذلك الوجوب باقامة من يقوم
به الكفاية فمقتضى الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينية او كفاية
فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل الاشتراط بل الشك
في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد عينا بالاصل ثبت لزوم العمل
على ما اجتهده بالاجماع المركب من القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به يلزوم
العمل بما اجتهده وكل من لم يقل به لم يقل به مضافا الى انه لو لم يجز العمل بما اجتهده للفساد

التكليف

التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن الاعتماد بهذا الاصل غير وجيه لان هذا الاصل انما يتم
في صورة نادرة كما اذا فرضنا ارضا لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام
جار لتعلق الوجوب بكل العباد عينا حتى فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه شك
في البقاء والارتفاع والاصل البقاء واما في صورة لم يكن الزمان خاليا عمن يقوم به الكفاية
ويكون الشخص في بدو تكليفه فمن اين ثبت الوجوب لذلك المكلف حتى يشك في بقائه
وارتفاعه بل الشك في حقه شك في التكليف ويمكن تاسيس الاصل بطريق اخر بان
يقال لا شك في ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعدم لزوم الاجتهاد لا بحرمته والقائلون
بلزوم الاجتهاد يحرمون التقليد فالتكليف ثابت والقدر المتيقن موجود والقوة العاقلة
حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال والاعتماد على هذا الاصل ايضا غير
وجيه اذ هذا الاصل مبني على كون المسئلة اصولية نظرا الى انعقاد الاجماع على اصالة
الحرمة في المسايل الاصولية واما ان كان من المسايل الفرعية فلا لذهاب جماعة الى
عدم جواز التجزية في المسايل الفرعية فمن اين القدر المتيقن في البين والتحقيق في تاسيس
الاصل ان يقال لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضاه حرمة التقليد لانه
قول على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضاه حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف
بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد لعله يحصل له العلم اما بالحكم كالقطع بان الحكم
الواقعي كذا او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بان العمل بقول الحي المساوي يكون مبرئ للذمة بخلاف
الميت او يحصل له العلم باجتهاده من هنا بالواسطة كالاصل اذا قلنا بقطعية اعتباره كما هو الحق
ثم اذا اجتهد فلم يحصل له العلم بل حصل له الظن فلا بد له من العمل بظنه لدوران الامر بين
الاحتمالات الخمسة العمل بالظن وهو المطلوب او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح فتم او
العمل بهما مستلزم لاجتماع المتناقضين او طرحهما فهو مناف للقطع بثبوت التكليف او التخيير
بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح مضافا الى ان العمل بالظن ارجح نظرا
الى اجتماع الظنين النوعي المسبب من ذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد الملزوم للعمل بما
اجتهده والظن الشخصي فثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد اذ القطع بالبرائة لا
يحصل الا به فان قلت ان المسئلة فرعية والظن فيها حجة قلنا انا وان سلمنا الصغرى

الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المبانى مثل للفروع الكثيرة سواء كانت مبانى للمقلد او المجتهد
ولا اجماع مركب فى البين لذهاب جمع الى اعتبار الظن فى المسايل الفرعية دونها ولا يجرى
قاعدة الترجيح بلا مرجح لوجود القدر المتيقن فى البين فان قلت الاية الشريفة اعنى قوله
تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون داله على لزوم الرجوع بغير العالم الى العالم اى عالم
كان واى جاهل كان والمجهول اى شئ كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسئلة مجهولة
والاية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم قلنا ان المراد باهل الذكر الائمة ع كما هو المروى
سلمنا عدم ورود الاخبار فى خصوص تفسير الاية الا انه ورد الاخبار على عموما ان
لكل شئ اهلا وللقران ايضا اهل ونحن اهله والمراد بالذكر القران على ما فسروا واهله
ليس الا هم عليهم السلم فان قلت لو لزم الاجتهاد فى تلك المسايل على كل العباد للزم الاختلال
اذ لا شبهة فى ان الاجتهاد فى هذا الزمان وصوره ليس امرا سهلا بل لا بد من صرف التهمة
سنين فى تحصيل المقدمات كى يحصل قوة الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام قلنا الحق
ما ذكرت ولكن مقتضى البرهان العقلى رفع الايجاب الكلى الخصم الذى اقتضاه الاصل واما
السلب الكلى فمن اين اذ رفع الايجاب الكلى اعم من السلب الكلى ولا دلالة للعام على الخاص الا
ان يدعى الخصم الاجماع المركب فان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مط وكل من نفى نفى
مط وفيه ان عدم القول بالفصل ليس حجة وما بعدم الفصل فالحق مع المستدل ولكنه
من اين والعجب من بعض كيف غفل عن حال اغلب الناس حيث انهم لا يفرقون الهر من البر وا
لزم الاجتهاد على الكل عينا اما بنفسه او باراءة الطريق من الغير مع ان هؤلاء ولا
يتمكنون من ادراك الطريق ولو بعد الاراءة فضلا عن الاستنباط بالجملة بعضهم قال
بلزوم الاجتهاد على الكل وجعل الاجتهاد بحسب بقاعده احوال الناس مراتب ثلث فقال
منهم من له مرتبة الاستنباط فلا بد لهم الفحص والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة
الاستنباط فلا بد لهم الفحص والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه
ولكن بعد اراءة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بد له الرجوع الى من يهديه الطريق ويلقيه
اليه ومنهم من هو فاقد المرتبتين ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص من الاقوال بنفسه
او بمن ينقل له الاقوال فيرجح احد طرفى النقيض اما من ذهاب الاكثر او من ذهاب من

يعمل

يعمل الى غير ذلك من المرجحات فى نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال لما عرفت من
ان اغلب الناس لا يفرقون الحق من الباطل ولو باجتهادهم بحسب حالهم الا بعد بذل الجهد وصرف العمر
مدة طويلة بل الحق الحرى بالاتباع ان يقال الناس على اربعة اصناف ثلثة منها ما دون رابعها
من لا يكون له شئ من المراتب السابقة فعلى الفرق الاول الاجتهاد كل بحسبه وعلى الاخير التقليد
جمعا بين القاعدة يعنى الاصل واختلال النظام وتعيين التقليد فى الفرقة الاخيرة دون الفرق
السابقة انما هو لقبح ترجيح المرجوح فتدبر فى المقام كى ينكشف لك الحال المقام السادس فى حجية
الظن فى المسايل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة عليهم السلام والمعاد الجسمانى ونحوها والحق
فى المسئلة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسايل ليست كالفرعيات المقصود
منها العمل وان كان تحصيل الاعتقاد ايضا من باب المقدمة بل تحصيل الاعتقاد فيها مقصود بالذات
فاما ان يكون على هذا الفرض الاعتقاد الظنى كافيا فهو المطلوب واما لا يكون كافيا فيلزم التكليف
بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح باب العلم فى كل مسئلة من تلك المسايل لكل واحد من المكلفين
ولكن من تحصيل الجميع يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن ايضا لان الاعتقاد الظنى اما
كان فهو المطلوب واما لا فيلزم الاخلال بالغرض المنافى لغرض الحكيم واعلم ان النزاع انما هو فى تشخيص
الصغرى من انه هل يكون باب العلم فى تلك المسايل منسدا ام لا يكون او موجبا للاختلال
ام لا والحق العدم لان القوة العاقلة فى بعضها حاكمة بالحكم القطعى او فى بعضها الاجماع
او الضرورة قائمة وبالجملة المقام الخطر ولكن الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن تغليبا
تذنيب لو قلنا بحجية الظن فى الاصول العملية لو تعارض الظن الاصولى والفرعى كالخبر
الصحيح المظنون اعتباره مع الشهرة المورثة للوصف شخصا فهل العمل بايهما متعين او لا
بد من طرحهما او من العمل بهما او هو مخير بالتخيير البدوى والحق تقديم الظن الشخصى وان قلنا
بحجية الظن فى المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن فى المسايل الاصولية انما هو من
باب المقدمة لحصول الظن فى المسايل الفرعية وان حصل الظن بذى المقدمة فلا يبقى
للتكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود اذ المقصود من تحصيل الوصف فى المقدمة
انما هو من باب المقدمة لتحصيل الوصف بذى المقدمة ثم انك بعد ما عرفت ما ذكر بحجية الظن
مطلقا ومن جملة الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء اختلفوا فى حجية الخبر الواحد من باب التعبد

الظن ح
فى حجية الظن فى المسائل
الاعتقادية

تذنيب
فى تعارض الظن الاصولى
والفرعى

فى بيان اخبار الآحاد
والاقوال فى ذلك

بمعنى انه ايتم من التمسك دليل على اعتباره بالخصوص اجماعا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على
الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا او وصفا
وهو للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما
هو ظاهر العاملين بالخروج من باب الوصف فقط والاولون لا يقولون باعتباره بطريق الايجاب
الكلي بل يقولون باعتباره بطريق الايجاب الجزئي فيقول هؤلاء ذوا احتمالات الاول ان يكون
الخبر الواحد عندهم حجة وان لم يفد الوصف بالطبع كالخبر الصادر من العدل الذي هو كثير
السهو والخطاء والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا مع افادته الوصف شخصا او طبعا
واما الاحتمال الاول فلم نجد من الامامية قائلا به مضافا الى ما ذكره بعض من ان التعبد بخبر
الواحد من باب التعبد الصرف اي وان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية بل
هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية يرشدك الى ذلك اشتراطهم ضبط الراوي
فانهم مؤذن بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف بالطبع فلو كان الخبر الواحد مطلقا
معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما الاحتمالان الاخيران فكلاهما محتمل بل يحتمل
بناء على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف لشخصه وهم الاكثرون فانهم عاملون به وان
عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف لهم من الخبر الواحد دون الشهرة في جميع موارد
تعارضهما مما يابى عنه العادة فانها قاضية بان خبر الواحد في موارد التعارض الكثيرة معرى
عن الوصف ولو في واحد فالعامل بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بناؤه على العمل به
وان لم يفد الوصف شخصا وبناء بعضهم على العمل بخبر الواحد ان افاد الوصف شخصا ونوعا كصاحب
المدارك رحمه الله حيث يتوقف في بعض المقامات التي حصل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة
ونقول ان العمل لعمل الاصحاب مشكل ومخالفتهم اشكل وهذا لا ينافي عمله بالخبر الصحيح في
موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوصف ثم ان الثمرة بين القائلين بحجية الخبر الواحد
من باب الوصف والقائلين بحجيته من باب التعبد يظهر في موارد منها عدم جواز عمل القائلين
بحجية خبر الواحد من باب الوصف به مع تمكنهم من العلم لعدم تمامية الدليل الرابع الذي
من جملته مقدمة الانسداد واما القائلون بحجيته من باب التعبد فيمكنهم العمل به وان
امكنهم تحصيل العلم وان كان متمسكهم الايات التي انضم اليها الاجماع فانه غاية البناء باعتقادهم

تدل بمفهومها على ان الجائي وان كان عادلا فلا يجب التبين والحكم بعدم وجوب التبين فرع امكانه
وان كان متمسكهم الاجماع فقط فالامر دائر فيه بين ثبوت الاجماع على حجيته حتى عند امكان
العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان العاملين به من باب الوصف ليس لهم العمل به بمجرد الانسداد بل لا
بد لهم من انسداد مقدمة اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن ونفي ساير المحتملات
بخلاف العاملين به من باب التعبد فانهم يعملون به وان امكن لهم المصير الى ساير المحتملات ومنها
ان العاملين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل الاصولية وان ذهبوا
الى عدم حجية الظن فيها بخلاف العاملين به من باب الوصف فان جواز احتجاجهم به في المسائل الاصولية
فرع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان العاملين به من باب الوصف ليس لهم العمل بخبر الواحد
الا عند افادته الوصف بخلاف العاملين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي
صاحب المعالم فانه لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف جانب الشهرة يعملون بالخبر الواحد
ايضا ان كان دليلهم دالا على حجيته حتى عند عدم افادته الوصف الشخصي حجة القائلين به من باب
التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة دلالة الاية الشريفة بمفهومها
على حجية الخبر الصادر من العادل وعدم وجوب التبين عنده او حرمة التبين
بناء على اختلاف في ان المفهوم مقتض لرفع حكم الجزاء عند انتفاء الشرط او اثبات التحريم
فالاكثرون على الاول وبعض العامة على الثاني وبالجملة عدم وجوب التبين المفهوم من الاية
عند خبر العدل يحتمل امرين القبول فهو المطلوب والرد بالمعنى الاعم الاجتهادي والفقاهتي
والثاني هو التوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير اعني الرد كون العادل اسوء حالا من
الفاسق وليس اذ لو كان خبر الفاسق بعد التبين حجة فخبر العادل بطريق اولى فمطلب المستدل
اعني لزوم قبول خبر العدل ثابت من الاية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة وهو الاولوية
ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد الاول ان الاية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم
الشرط وهو ان لم يجئكم الفاسق فلا يجب التبين ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل بنبأ
فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير النبأ فلا يجب التبين والمستدل
اما ان يتمسك بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف فان تمسك بالاول فهو فاسد لان الماخوذ
من بناء العرف ان الجزاء في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على ضمير فلا بد من ارجاعه الى موضوع

الحكم بمعنى انه لابد من اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم من قولك
ان جائكم زيد فاكرمه انه لو لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه عليك فالاية دالة ح على عدم وجوب
التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه للخبر وهو غير دال على المطلوب وان تمسك بالثاني ففيه ان
التمسك بمفهوم الوصف فرع ثبوت المفهوم له وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال المولى
لعبده اكرم العالم ان جائك لا يفهم منه انه لو جائك غير العالم لا يجب عليك الاكرام الآن يدعى ثبوت
المفهوم للوصف في خصوص المقام الثاني سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العادل لكنه معارض
مع المنطوق فانه يدل على عدم اعتبار التحول خبر العدل عند عدم كونها افادة العلم لان لزوم التبين
عن خبر الفاسق معلل بمخافة ان تصيبوا قوما من غير علم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والنص
العلة حجة فنقول الخبر الواحد الذي هو محل البحث لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه
من التبين ويحرم العمل عليه قبله اما الصغرى فواضح اذ الخبر المفيد للعلم خارج من محل البحث
واما الكبرى فللاية الشريفة واما النتيجة فواضحة بعد وضوح المقدمتين فالاية الشريفة
دالة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومنه خبر العدل وبمفهومها على عدم
لزوم التبين عن خبر العدل والتعارض عموم من وجه مادة الاجتماع في خبر العدل الغير المفيد
للعلم ومادة الافتراق من جانب المنطوق عن المفهوم وخبر الفاسق فالمنطوق يدل
على لزوم التبين عنه والمفهوم لا يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العدل
المفيد للعلم فالمفهوم يدل على لزوم الاخذ به والمنطوق لا يعارضه واذا صار النسبة
اعم من وجه فلا بد من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات فان وجد مرجح والا فالمرجع
الاصل ولا ريب ان المنطوق اقوى دلالة فهو ارجح ولئن سلمنا فغاية ما في الباب التساوي
فيرجع الى الاصل فهو حرمة العمل بما وراء العلم وعدم الحجية فان قلت لو تساوى خبر
العدل وخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في تخصيص خبر الفاسق بالذكر قلنا
الوجه ان الخبر الفاسق لا يكون غير مفيد للعلم غالبا فلذا خصه بالذكر بخلاف خبر العدل
فانه بلا واسطة فلما ينفك عن افادة العلم فان قلت ان ما ذكرت من تعارض المنطوق والمفهوم
مبني على كون الجهالة المتضمنة لها الاية معناها عدم العلم وليس كذلك اذ المتعارف بين اهل
العرف نسبتهم الجهل الى من هو عادته عادة السفهاء ومن ليس له التدبر والفكر فمفاد

الاية الشريفة انه ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا لئلا تهلكوا قوما بسفاهة وليس في العمل
بخبر العادل اهلاك القوم عن سفاهة وان كان عن عدم علم فلا تعارض ح بين المفهوم والمنطوق
قلنا المتبادر من الجهل عدم العلم وما ذكرته غير مسموع فان قلت ان ما ذكرت مسلم لو
كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس لانه عبارة عن عدم الاعتقاد قطعا او ظنا فلا يكون الاية
بمنطوقها رادا على المستدل لانه لا يقول بحجية خبر الواحد من باب التعبد المطلق قلنا الجهل
مقابل للعلم والاعتقاد الظني داخل فيه فان قلت معنى الجهل لغة وان كانت ما ذكرت
الا انه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية
فيه فان المتبادر من قولك فلان جاهل بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان
احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا نمنع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة
في معرض المنع اذ غاية ما في الباب حصول التعارض بين العرف واللغة والاخير مقدم
بناء على التحقيق الثالث سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وعدم التبين عنه
لكنها لو ثبتنا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة لزم العمل بقول المرتضى
من انه يحرم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر الواحد اخبار عن المعصوم حقيقة
والخبر الواحد حجة للاية الشريفة فلا بد ح من طرح العمل بالاحاد ان ثبتنا العمل بالاخبار
الاحاد ولا يلزم من وجوده عدمه فهو صحيح وباطل فان قلت ان ما ذكرت مقتضى لعدم
العمل بقول المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى ره عدم العمل به وما يلزم من وجوده
عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الآن بناء العرف على الورود فلو قال
المولى لعبده اعمل بالاحاد البالغة اليك من قبلي فبلغ اليه من مولاه اخبار كثيرة في الوقائع
المختلفة منها انه لا يعمل بالاحاد بعد ذلك فياخذ منها بهذا ويترك ساير الاحاد
وان كان هذا ايضا واحدا منها فان قلت ان الورود الذي يفهمه اهل العرف في المثال
العرفي المذكور انما هو لاجل فهم رجوع المولى والا فلا يفهمون الورود قلنا فنقل
الكلام الى ما نحن فيه فنقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل ما وراء العلم بطريق
الايجاب الجزئي المفهوم من المفهوم يحتمل ان يراد منه لزوم قبول خبر الواحد اي خبر
كان واي عادل كان حتى المرتضى ره وامثاله ويحتمل ان يراد منه قبول خبر العدل

الثاني في الاستدلال بالاية

الثالث في الاستدلال بالاية

فتنقل

الاية

ماوراء العدل الذي هو للمرتضى ره وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون اعتباره
وعلى الاول فلا نزاع للمورد معنا من ان العرف يفهمون الورود نظرا الى فهمهم الرجوع
فدار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على الاخر فاذا انفتح
باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال فان قلت ان خبر المرتضى ره بحرمة اخبار
الاحاد معارض مع قول الشيخ ره بالعمل بها ووجوبه وبعد تعارض هذين الخبرين لابد
من طرحهما والعمل بما وراء هما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العقلاء
العرف على التوقف فان قلت لما تعارض هذان الخبران فلا بد من اخذ ما هو موافق لعقول
الموالي او لادلة الاخبار الدالة عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف
فتم ويمكن رد هذا الايراد بان البناء ليس منصرفا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول
والرابع ان مورد الاية الشريفة خاص لنزولها في حق وليد بن عقبة حين اخبر من
ارتداد قوم الا عن علم فالفاسق فاسق مخصوص مضافا الى ان الخطاب شفاهي فان قلت
لو كان كذلك فلم لم يذكر اسمه وعبر بالفاسق قلنا السر بيان فسقه فان قلت فلم لم يقل الفاسق
وقال الفاسق قلنا السر ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ذكر النباء
مطلقا وبالجملة دلالة الاية الشريفة على المطلوب غير معلوم فلو قال المولى لعبده ان
جائك عالم فاكرمه وعلم العبد ان الداعي على القاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف
العبد في اكرام سائر العلماء وان جاءه لانه القدر المتيقن وغيره مشكوك وكل ما نحن
فيه الخامس سلمنا دلالة الاية الشريفة على العموم ولكن الاية بمفهومها مخالف للاجماع
القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد
اما من تخصيص بما وراء الارتداد الذي هو مورد الاية بمعنى انه ان جائك عادل فاقبلوا
الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخص بان يقال ان جائكم عادل بخبر فاقبلوا الا ان في
الارتداد ولا يكفي الواحد وفي الارتداد قبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييده بصورة
افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جائكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول مستلزم
تخصيص العموم بغير المورد وهو لغو وسفه مع انه مخالف للاجماع لقبول نباء العادل
في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولو لم نقل برجحان التقييد لكثرته

لم نقل

والرابع من الايراد على الاستدلال

والبناء بنباء مخصوص

الخامس من الايراد على الاستدلال

٦٥

السادس من الايراد على الاستدلال

لم نقل بالعكس فكل منهما ذو احتمال فبطل الاستدلال فتم السادس ان وجوب التبين
المستفاد من منطوق الاية يحتمل ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون اطلاقيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون
نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ذلك الغير مستفاد من الاية ام لا وعلى الاول اما ان
يكون بعد ذلك الغير القبول او التفضيح فتلك الاحتمالات خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية
وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول او التفضيح فتلك الاحتمالات خمسة وعلى الاول اي كون
المستفاد من الاية الشريفة الوجوب الشرطي يكون نفس المفهوم مثبتا للمطلوب من غير احتياج
الى ضم مفهوم الموافقة او المنطوق على هذا الفرض ان جائكم فاسق بنباء واردتم القبول يجب
عليكم التبين فالمفهوم ان جائكم عادل بنباء واردتم القبول فلا يجب التبين اي ضرورة من غير تبين
والظاهر ان هذا الاحتمال مخالف للاجماع وان كان الظاهر من الاية وذلك اذ لا بد من التبين
في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو ظاهر من سيرة العلماء سلفا وخلفا وبهذا يندفع
الاحتمال الثاني مع انا قاطعون بان التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو ظاهر
من خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا
من الاية الشريفة وكان ذلك الغير القبول لم يحتج الضم الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالة مفهوم
المخالف لان المنطوق على هذا انه ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا لاجل القبول والمفهوم
عبارة عن انه ان جائكم عادل بنباء فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين
وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب غيريا مستفادا من سياق الاية الشريفة مع كونه
هو التفضيح يكون الاية بمفهومها ردا على المستدل اذ المنطوق ح ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا
لاجل تفضيحه ان كان كاذبا والمفهوم ان جائكم عادل بنباء فلا يجب التبين لاجل تفضيحه واما
وجوب القبول فمسكوت عنه وعلى الاحتمال الخامس مبنى الاستدلال على ضم المفهوم الموافقة
الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير عدم لزوم التبين وبالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل
لزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق ولكنك خبير بان هذا المبنى والبناء باطل اذ الاولوية
المعتبرة المعبر عنها بمفهوم الموافقة ممنوع الوجوب لاحتمال كون التبين واجبا لغيره مع كون
الغير القبول فتم الاستدلال وكون التبين واجبا لغيره مع كون الغير الافتضاح بمعنى ان الخبر الواحد
سواء كان المخبر عدلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لاجل

لاجل اقتضائه دون العادل فانه لا يلزم تبين خبره لاجل افتضاحه ولا يلزم من ذلك كونه اسوء
حالا منه نعم الاولوية في المقام واذا علمت ان في الاية احتمالات معتبرة فنقول ليست الاولوية
لفظية اذ المناط في الاولوية اللفظية استفادتها من حاق اللفظ كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فكيف بقنطار هنا ولكن
الاستدلال من جهة الايراد في السابع والسادس عشر محذور لا لما زعمه الخصم بل لان وجوب
التبين اما شرطي وعينيه وعلى الاول يكون المفهوم المخالفة حجة كما مر في المطلوب وعلى الثاني يكون
الظاهر من بين الاحتمالات العقلية صح كون الغير القبول لا التفضيح الثامن ان الخطابات الشفاهية مختص
بالموجودين الحاضرين في زمن الخطاب في مجلس الوحي فيحتمل كون الخطاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة ثم الثلث
۳ ويحتمل ان يكون منهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول مفهوم الاية المخالف للقضية لانه يدل
على جواز العمل بالاحاد للنبي صلى الله عليه وآله في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه اللهم الا
ان يقال ان الضرورة قضت ببطلان عملهم في الاحكام الشرعية بالاحاد فلا بد من رفع اليد
عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة فيدعى انه ان جائكم عادل بنبأ في متعلقات جزئيات
الاحكام كالاخبار عن نجاسة المكان المعين او دخول الوقت ونحوها فاقبلوا وعدم عملهم
بالاحاد في الموضوعات الصرفة غير معلوم فيكون عموم المفهوم فيما وراء المخصص باقيا على حاله واذا
ثبت العمل بالاحاد لنا في الموضوعات الصرفة بدليل الاشتراك معهم ثبت جواز العمل بالاحاد
لنا في الاحكام الفرعية بالاجماع المركب اذ كل من قال باعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة
قال باعتبارها في الاحكام وفيه اولا ان بناء عملهم بالاحاد في الموضوعات الصرفة غير معلوم
فان بناءهم على الظاهر في الموضوعات دون الاحكام الفرعية مطلقا جزئية وكلية فتم وثانيا
ان الاجماع المركب غير ثابت اذ لعله يكون اعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة كاعتبار
كاعتبار الظن مبهما من اعتبارها فيها دون الفرعيات كاعتبار الظن فيها دونها كما عليه
المرتضى واتباعه التاسع ان المتبادر من الاية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة والاحاد
التي هي محل البحث لنا ليست من هذا الباب لا يقال ان كل واحد من المنبئين ينبئه عن الاخرين
بلا واسطة لانا نقول فيك مناقشة لفظية وانما المراد تبادر كون المخبر به منقولا بلا واسطة
غيره ونمنع وضع انصراف الاية الى ما ذكر في غاية الفساد سيما بملاحظة زمن الخطاب

فان

وليس بعضها اخرج من بعض سقط الاسد لان الرابع سلمنا وجود الاولوية ولكنها اعتبارية وليست ...

مربا

الثامن في الايراد في الاية

التاسع في الايراد في الاستدلال

سطة
فان غالب اخبارنا بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاحاد بلا واسطة
قال بها مع الواسطة ايضا ولكن ذلك ممنوع اذ لعل في زمن الخطاب كان خبر العادل بلا واسطة معتبرا
دون غيره كما ان خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في امثال زماننا معتبر فانقلت المنطوق
عام لانه لو كان تبين خبر الفاسق بلا واسطة لازما ففي ذي الوسائط بطريق اولى والمفهوم
ايضا يتبع المنطوق في العموم قلنا هذا الكلام مبني لو فهم المفهوم من حاق اللفظ وليس بل
فهم من المقدمة الخارجية وهي الاولوية العاشر سلمنا دلالة الاية الشريفة على الحجية
حتى في ذي الوسائط ولكنها منصرفة الى الاحاد الغير المتعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية
على حجية الاخبار المتداولة اليوم بايدينا فان اغلبها متعارضات ومنع الانصراف سفه الا ان يدعى
الاجماع المركب فتم الحادي عشر سلمنا تمامية الاية دلالة على حجية الاحاد وان كانت متعارضة
او مع الوسائط لكن لا نم انصرافها الى الاحاد التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض
كما هو كك في الاخبار المتداولة اليوم الثاني عشر المتبادر من الاية الشريفة لزوم قبول خبر
العدل لو كان المخبر به من الامور الخارجية كما ان مورد الاية كك لا الاحكام الفرعية والثالث
عشر التمسك بالاية الشريفة للمطلوب انما يتم لو قلنا بموافقة المفهوم للمنطوق في الكم
واني للمستدل اثبات ذلك مع ذهاب الاكثر الى مخالفته له في الكم كما انه مخالف له في الكيف كصاحب المعالم
والسيد صدر الدين اعلى الله مقامهما ويرشد اليه ما ذكره المعالم وجمع في تلك المسئلة
الفقهية من انه هل يجوز شرب سور ما لا يؤكل لحمه والتوضي منه ام لا اختلف العلماء
في تلك المسئلة فذهب المعظم الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من
سوره ويشرب منه فالمفهوم كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولم يشرب منه وصاحب
المعالم على الجواز اذ لم يكن عينه نجسا تمسكا بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم
للمنطوق كما وكيفا فان المفهوم هو السلب الجزئي والقدر المتيقن عدم الجواز اذا كان عينه
نجسا واما لم يكن نجسا فيجوز الشرب والتوضي من سوره وبالجملة الامثلة العرفية ايضا
تساعد القائلين بمخالفة المفهوم للمنطوق من الجهتين الا ترى انه لو قال احد لاخر انك
ان دخلت داري لا يراك احد فيفهم منه انه لو لم يدخل ليراه بعض لا يقال هذا المثال محفوف
بالقرينة لعدم امكان رؤية كل احد اياه لانا نفرض الكلام فيما كان معرى عن القرينة

العاشر في الايراد في الاستدلال

الحادي عشر في الايراد في الاستدلال

الثاني عشر في الايراد في الاستدلال

الثالث عشر في الايراد في الاستدلال

صاحب

كما لو كان من عكم لعدم رؤيته مخصوصين ويؤيد ذلك ان استدلال بعضهم على عدم نجاسة ماء القليل

بمجرد الملاقات بقوله نعم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نظرا الى انه يدل بمفهومه

على انه لو لم يكن قدر كر ينجسه شيء في الجملة باعتقاده ان المفهوم معارض للمنطوق من الجهتين

والقدر المتيقن من الانفعال في الماء هو القليل الثابت من مفهوم الرواية صورة

التغيير واما مجرد الملاقات فلا والغرض من ذكر كلام ذلك البعض انه يقول بالاختلال في المفهوم

من الجهتين وان كان استدلاله هذا غير تام نظرا الى ان مورد المنطوق ومدلوله عدم

النجاسة في الكثير بمجرد الملاقات والا فعند التغيير لا يفرق الكثير والقليل واذا كان

مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة في غير الكثير بمجرد الملاقات ولو في الجملة فلا يمكن

الاستدلال من هذا على عدم فرض نفي الانفعال بمجرد الملاقات مطلقا الرابع عشر ان التمسك

بالاية الشريفة لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط او الوصف نظرا الى ورودها

مورد الغالب اذ اغلب الخبر في الفاسق سيما اذا جعلنا المراد من العادل النفس الامري

وهم قالوا ان حجية الشرط مشروط بعدم وروده مورد الغالب كما في قوله تعالى واذا نودي

للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الصلوة وكذا في مفهوم

الوصف كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن الخامس

عشر انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث وان

كان الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين فهي مخالفة للاجماع فان

اتفاقهم على الفحص عن المعارض ليس الا الفحص عن صدقه وكذبه الا ان يقال الاصح وابن بيّن

تخصيص الاية بغير الاحاد التي هي محل البحث حذرا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بما

دون الفحص بمعنى ان العمل بالاحاد الغير المفيدة للعلم جايز مطلقا الا ان في الفرعيات يكون الاعتبار

بعد الفحص المعتبر والاخر اولى لانه اكثر فتامل السادس عشر ان المفهوم يدل على جواز العمل

بخبر العادل مع ان مطلوب المستدل اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يقال كل من قال بالجواز

قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز

بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قايل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص

فكيف يحمل على الوجوب ويثبت به المطلوب فان قلت لما اتفق الفريقان على ان العمل بالظن

ليس

الرابع عشر من الايرادات في الاستدلال

الخامس عشر من الايرادات في الاستدلال

السادس عشر من الايرادات في الاستدلال

٦٧

بالظن ليس بجائز بالمعنى الاخص بل اما واجب او حرام فلا بد من تصرف في الاية الشريفة

اما بحمل الجواز المستفاد من الاية على الجواز بالمعنى الاخص اعني الوجوب واما بحمل على الجواز

بالمعنى الاعم فعلى الاول يثبت المطلوب بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل

على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب حتى يشمل الاحاد التي هي محل البحث اذ يلزم

على هذا مجاز في الجواز وتخصيص في العموم سيما التخصيص الكثير او الاكثر لان غالب الاخبار

انما هي في غير الفرعيات وليس العمل بها لازما ويمكن ابقاء الجواز على ظاهره وحمل الاية الشريفة

على الاحاد التي هي في غير الفرعيات التي لا يكون العمل بها لازما ويلزم ح التخصيص فقط واذا

دار الامر بين المجاز مع التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير اولى بل يمكن ان يترجح بعدم

التخصيص اصلا لان المراد وليس اكثر من هذا اما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو

سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا نم الظهور في الجواز

بالمعنى الاعم فيحتمل الاية كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والجواز بالمعنى

الاعم الذي ذكره الخصم فيصير مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان الظ انما هو الجواز

بالمعنى الاخص الذي ذكرناه والاختلاف للاصل في الحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى

الاعم الذي هو مجاز ولئن سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى الاعم لقلنا مراد المستدل عدم ابقاء

الجواز على حاله بل يحمله على الوجوب مع انه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب

اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا فيكون موردها غير الفرعيات وليس للاصل

رجحان على الاخص ان لم يكن راجحا اذ الاول مستلزم لتخصيص الاكثر كما مر الا ان يقال كل من قال

بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص

او الكراهة ولعله يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن الحق انه بعد تسليم ان المستفاد

من الاية الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية ح دلت على جواز العمل

بالاحاد بالمعنى الاعم ولكنه في الفرعيات بطريق الوجوب وفي غيرها بطريق الجواز بالمعنى

الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسد اذ هو مبني على ان المراد من القبول المستفاد

من الاية الشريفة اعم من الاباحة والعمل وليس كذلك اذ المتبادر من القبول الاخذ على حسب

ما قال ان واجبا فواجب وان ندبا فندب ولكن قد عرفت ان الظ من الاية الجواز بالمعنى

السابع عشر من الايراد

الاخص وعلى فرض التنزل فهو محمل السابع عشر ان تلك الاية معارضة مع الايات الناهية
عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع خبر العادل المفيد للظن والافتراق من
الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المستدل بها خبر العدل المفيد للعلم ومن مادة
الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح وهو موجود في جانب الايات الناهية عن العمل بالظن
لانها اكثر ودلالتها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم فان قلت اشتهار العمل بتلك الاية
مرجح لنا قلنا الشهرة نفسها مرجحة حيث دار الامر بين المحذورين او دلت على اعتبارها الادلة
والامر هنا ليس دائرا بين المحذورين لامكان الرجوع الى الاصل ولم يقم دليل على اعتبار
الشهرة باعتقاد الخصم لانه تعبدي فانقلبت الايات الناهية نهي عن العمل بالظن ما لم يقم
دليل وهو ههنا موجود وهو الاية الشريفة قلنا وجود الدليل اول الدعوى اذ قد عرفت
انهما متعارضان والنسبة عموم من وجه فان قلت وان كان النسبة عموما من وجه الا ان
مدلول الاية الشريفة اقل من نواهي العمل بالظن موردا اذ خبر العدل اخص موردا او اقل
من موارد مطلق الظن فهي بالنسبة اليها اخص فتقدم قلنا الاخصية لاجل قلة المورد
اول الدعوى بل يجري فيه ايضا الاحكام العاملين من وجه فتدبر فانقلبت الامر دائر بين
تخصيص نواهي العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم
ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص الاكثر اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة
الى غير المفيد له من بين الاخبار فالاول متعين لانه غير مستلزم لذلك قلنا القلة
ممنوعة نعم لو اريد من النبأ في الاية الشريفة خصوص الاحاد التي هي محل البحث دون
الاخبار في الامور الخارجية الحاصلة من العدول بلا واسطة كثيرا التي هي تفيد العلم
غالبا فهو صحيح ولكن الامر مطلقة ولكن الانصاف ان فهم العرف ورود اية النبأ على الايات
الناهية الثامن عشر ان التمسك بالاية انما يصح ان قلنا بكون الايات عند الخصم
مقطوع الاعتبار واما الاعتبار من باب الوصف فالاستدلال على هذا القول مستلزم
للدور التاسع عشر التمسك بالاية انما يتم على مذهب القايل بحجية المفهوم شرطا
او وصفا وعلى مذهب السيد ومتابعيه فلا العشرون ان التمسك بمفهوم الاية
يصح على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية القطعية

اعني

اعني خلو القيد عن الفايدة لو لم يكن حجة اذ الفايدة فيها موجودة وهي التنبيه على فسق
الوليد فتم الحادي والعشرون ان الخطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي محتمل للغائبين
ولعن الاجمال فيسقط الاستدلال اما الشفاهية في الخطاب فواضح واما الاجمال فلاحتمال
الاحتفاف بالقراين الحالية حين الخطاب للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب فيحتمل ان
كون تلك الحالة ساكتة ويحتمل كونها دالة وعلى الاخير يحتمل كونها مؤكدة او مؤسسة
وعلى الاخير يحتمل كونها صارفة او معينة او مفهمة اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار
القرينة الحالية ولكن القدر المسلم منه في الفرعيات واما الاصول فلا الا ان يدعى بناء العقلاء
وعلى عدم الاعتبار فتم ومنها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفي معنى الاية الشريفة على ما فسره بعضهم
انه لم لا تنفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا في الدين ويبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم
من الجهاد حتى يحذرون ويخالفوا المبلغ به على ما فسره اخر واردة في مقام نهي المسلمين
حيث انهم ينفرون كلا الى الجهاد فنزلت الاية انه لم ينفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد
حتى يتفقه الاخرون في الدين حتى يبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذرون
فيطيعون وعلى التقديرين دلالة الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية
ردا على الحليين فان قلت دلالة الاية على ان الجهاد الواجب الكفائي متعلق بطائفة مبهمة
من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائي متعلق لكل العباد قلنا
هذا متين لو كان ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيان قدر من يقوم
به الكفاية وذلك لا ينافي تعلق الوجوب على الجميع وبالجملة على المعنى الاول دلت الاية على
لزوم النفر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثاني دلت على المذكورات
وعلى لزوم الجهاد كفاية ثم ان دلالة الاية الشريفة على المطلوب موقوف على بيان امور
الاول ان المراد من التفقه في الاية بل هو معناه اللغوي اعني العلم بالمعنى العام او معناه
الاصطلاحي اعني العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لدوران الامر بين استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي او المجازي مجردا عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى
الاخص عند المتشرعة حتى يكون داخلا في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح

الثامن والعشرون من الايراد

تحقيق الفاضل ... في باب التعبير بآية النفر

الامور الاول

وكلام الله تم لا يتبعه مضافا الى تبادر المعنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان
لا يفقه شيئا سيما مع ملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي في الاخبار والايات فاذن المراد
من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير تحصيل العلم
المرتبط بامر الدين اي شيء كان الثاني لا شك ان الفرقة مرادفة للقبيلة ويصدق على الثاني من الامور
الثلثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة مع ملاحظة اخراج الطائفة عنها ردا
على من يقول ان الفرقة هي الثلثة والطائفة الواحد زعما منه عدم اثبات الاية الشريفة
المدعى وبالجملة الفرقة الطائفة والقبيلة كلها مرادفات ولكن بالاضافة قد يكون كل
بالاضافة قد يكون احد المتضايفين مضيفا للاقلية والاخص للاكثرية كما يقال فرقة من
هذه الطائفة خرجوا وجماعة من تلك القبيلة قتلوا فلانا وكذا المراد في الاية الشريفة
من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة الثالث لا شك ان الانذار هو الابلاغ الثالث من الامور
على وجه التخويف لا يرد على هذا تتم الاستدلال بالاية على حجية خبر واحد يكون المخبر به
فيه الوجوب او الحرمة فان في الاستحباب والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها ابلاغا
على وجه التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية خبر الواحد في الاولين ثبت في البواقي بالاجماع
المركب او الاولوية الرابع مرجع الضمير في قوله لينذروا هل هو جميع الطوائف بمعنى انه الرابع من الامور
لينذروا الجميع او كل طائفة بمعنى انه لينذروا كل طائفة قومهم وعلى التقديرين يفي الاحتجاج
بالمطلوب حيث يصدق الانذار عرفا سواء بلغ الجميع الى الجميع او كل واحد من الطوائف
الى قوله الخامس لا شك ان لكلمة لعل استعمالات فقد يستعمل لمجرد الاحتمال من غير ان الخامس من الامور
يكون مدخوله غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد يستعمل على وجه يدل على كون مدخوله
غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض شرب السقمونيا لعله دواء لدائي وقد يستعمل
على وجه يدل على كون مدخوله غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال كما اذا وقعت في كلمات
الله تعالى كذلك اذ لا يتصور الاول لان من الحكيم على الاطلاق ثم ان الحذر المستفاد من الاية لا
يتعلق به تكليف قطعا اذ هو امر قهري غير داخل تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر
لو كان لازما لزم استحقاق عقابين عند المخالفة وترك الاطاعة لعدم الحذر احدهما لعدم
الحذر لعدم الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية وبالجملة معنى الاية الشريفة

لهذا

لولا نفر من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليبلغوا كل طائفة الى قومهم او الجميع الى
الجميع على وجه التخويف اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ولا يتركوا ما بلغ اليهم والابلاغ على
القوم يصدق بابلاغ كل واحد من الطوائف الى قومه فدلت الاية على حجية خبر الواحد والا
لزم لغوية الانذار ويرد على المستدلين بتلك الاية الشريفة وجوه الاول المتبادر من الانذار
در بيان ورود ايرادها على استدلال بآية النفر وجوه ذكرها
الاول على وجه التخويف اذا رجعوا اليهم ذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك ولئن كان الحكم وجوبيا او
تحريميا فلو قال المولى لعبده يجب عليك كذا ثم سئل العبد هل انذرك مولاك ام لا فيقول
لا ولو سلمنا كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الاحكام الفرعية لندعي
التشكيك بالنسبة الى الاحكام الفرعية بالتشكيك المضر المبين عدمه ولو سلمنا عدم
التشكيك بالتشكيك المبين لعدم ندعي التشكيك المضر الاجمالي على التقادير التمسك بالاية
الثاني لا معنى له الثاني ان الاية الشريفة بالنسبة الى الانذار مطلقة من حيث الانذار بطريق
الاخبار والافتاء الخ وهي مطلقة بالنسبة الى افادة كل منهما العلم وعدمها والقوم
اعم من المقلد والمجتهد فالاية مخالفة للاجماع لانعقاده على عدم حجية الاخبار في حق المقلدين
وعدم حجية الافتاء في حق المجتهدين فالامر دائر بين الاحتمالات الخمسة ابقاء الاية على عمومها
من دون ارتكاب التخصيص وتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار والافتاء العلم وتخصيص
الانذار بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد وابقاؤها
على العموم خرج منه ما خرج وبقي الباقي والاول مخالف للاجماع والثاني غير مجد للمستدل
والثالث وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه قلنا تخصيص الانذار بالافتاء
والقوم بالمقلد ولا ترجيح لاحدهما على الاخر والرابع رد على المستدل والخامس وان استلزم
فوت كلام المستدل الا ان بناء العرف ليس على اعتبار هذا العموم الذي يكون المخرج منه على
الوجه من المعلق والاضطراب ولا اقل من الشك في كون بنائهم على اعتباره او على عدم اعتباره
الثالث فتدبر الثالث مفاد الاية الشريفة شيء لا يقول به المستدل لدلالتها على مقبولية انذار
المنذرين على المنذرين وان لم يطلعوا على ابلاغ الانذار بل الاية ظاهرة في القبول في صورة
عدم الاطلاع مع ان المستدل يقول بحرمة التعبد بالاحاد مثل ورود الشرع عليها مع الاية
على ما عرفت على الخلاف فيها بل من تصرف فيها اما تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين

من الابلاغ او بصورة اطلاعهم على الاية وليس اولوية للاصلها على الاخص ان لم يكن الاول اولى وهى

جملة الرابع ان الاية الشريفة يحتمل معان ثلث الاول كون النفر لازما لاجل التفقه لا غير

فمعنى الاية ح لم لا ينفر كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا الثانى كونه لازما لاجل الجهاد فقط

فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد حتى تتفقه المقيمون فى الدين والثالث

كون النفر لازما لاجل الجهاد والتفقه معا فالمعنى لم لا تنفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد

والتفقه معا حتى يحصل لهم العلم فى الدين وينكشف لهم حقيقة شريعة سيد المرسلين من المعجزات

فى الغزوات التى اعظمها تفوق النافرين مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين حتى يبلغوا

ما ظهر لهم من البراهين على قومهم المقيمين حتى يحذرون فيعلمون اما الاول فهو وان ناسب

الضماير الموجودة فى الاية الا انه غير مناسب لصدر الاية حيث فى مقام بيان كيفية الجهاد

واحكامه واما الثانى فهو وان ناسب الصدر الا انه لا يناسب الضماير واما الاخير فهو يناسب

الصدر والضماير غاية ما يلزم من الاخير انه مخالف لظاهر الاية حيث ان ظاهرها حصر غاية

النفر فى التفقه ولكن هذا الظهور بدوى يرتفع بعد ملاحظة الصدر والذيل فان مفاد

الاية ح لا ينكره احد ولا مخالف فيما اذا الواجب التفقه فى اصول العقايد لا تفيد مفاد الاية

على ما ذكرت حجية الظن فى العقايد الاصولية وهو مخالف للاجماع لانا نقول ما ذكرت مبنى لو

مكنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل نحن نقول بقبول الانذار حتى يحصل لهم الاسلام

الظاهرى وبعد حصول تلك المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعى قطعا بمشاهدتهم المعجزات

الخامس الاية الشريفة معان ثلث الاول كون الانذار سببا للقبول بمعنى انه لم لا ينفر من كل

فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذرون فيقبلون

وان كان كلام المنذرين محتمل الصدق الثانى كونه سببا لتركهم المسائلة بمعنى حتى يحذرون

فيتركون المساهلة فى الدين الثالث كونه سببا لهم معا بمعنى حتى يحذرون فيقبلونه وان لم

يكونوا عالمين ويتركون المساهلة فى الدين والاول مثبت لمطلب المستدل والثالث ايض

كذلك للنهى فى الثالث على المطلوب وغيره واما الثانى فلا دلالة فيه على مطلب الخصم اذ هى

ح انما وردت فى مقام بيان سببية الانذار لترك المساهلة وان كانت بالنسبة الى افادة

العلم وعدمه مطلقا الا ان شرط حمل المطلق على المقيد العموم التواطى وعدم وروده

مورد

مورد حكم اخر وبعد ما ظهر احتمال الاية للمعانى الثلثة التى يكون اثنان منها مثبتا للمستدل

دون واحد منها فهل الظاهر من الاية المعنى الثانى او الاخيرين الحق ان المتبادر منهما انما هو الابلاغ

لاجل ترك المساهلة لا غير وغاية ما فى الباب التساوى فيصير الاية مجملة السادس ان المطلوب

اثبات حجية خبر الواحد بمعنى وجوب العمل ولا دلالة لها عليها اذ هى انما دلت على لزوم الانذار

حتى يحذرون فيقبلون وذلك القبول منهم اعم من الحجية ومن الاحتياط بل هو ظاهر فى ضمن

قولهم لحسن الاحتياط فتم السابع سلمنا صراحة الاية فى المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل

الموجود فى اية النبأ والنسبة عموم مطلق اذ اية النبأ دلت على عدم جواز العمل بخبر واحد

لا يفيد العلم عادلا كان المخبر ام فاسقا ومفاد اية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان المخبر ام فاسقا

افادا العلم ام لا فلا بد ح من حمل العام على الخاص فيما ورد الخاص وهو فيما كان الخبر مفيدا للعلم لا يقال

اية النفر مقتضاها حجية خبر الواحد فى حق المقلدين ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته فى حقهم

فالنسبة بين الايتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه مادة الاجتماع خبر واحد لا يفيد

العلم فى حق المجتهدين فالنبأ ينفيه بظاهر التعليل والنفر يثبته ومادة الافتراق من جانب

النفر الواحد المفيد للعلم ومن جانب النبأ الواحد الغير المفيد للعلم فى حق المقلدين فالنفر

ساكتة فيه للاجماع والنبأ ينفى حجيته لانا نقول هذا الكلام مبنى لو فهم العموم من وجه

من مدلولى الايتين وههنا فهم احد العمومين من الاجماع الخارجى فنقول سلمنا ان النسبة

بين الايتين عموم من وجه اما بسبب ان النبأ يشمل الموضوعات والاحكام او بسبب ان التعليل

اعلم من ان يكون علة الاهلاك النبأ ام غيره بسبب الاجماع الخارجى ولكن نقول ان بعد كون

النسبة عاما من وجه لا بد من عدم المرجح فى مادة الاجتماع الرجوع الى الاصل بعد الحكم

بالتساقط ونحن لم نقل برجحان النبأ لكونه نافيا والنفر مثبتا والنافى مقدم على المثبت

لا سيما اذا كان موافقا للاصل لم نقل برجحان النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية خبر

الواحد الثامن انا وان قلنا ان التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الاعم والانذار مطلق بالنسبة

الى الاخبار والافتاء ولكن الاية الشريفة منصرفة الى الافتاء لكون الاغلب فى المنذرين

المفتين وغالب المبلغين يبلغون بطريق الافتاء ولكن الاية الشريفة طريق الاخبار نادر

ولا نعنى بالافتاء افتاء من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتاء بطريق العلم التاسع ان

الاية الشريفة بملاحظة جلالة شان المنذرين نظرا الى ان لكل شئ اهلا وللتفقه ايضا اهلا وهم
الاجلاء مع كون الانذار منهم بمن علم وكون الانذار بلا واسطة سيما بملاحظة الاشتهار الواقع
بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين بما هو المتعارف بين الناس منصرفا الى صورة كون
الانذار مفيدا للعلم وبالنسبة الى غير المفيد يكون مشككا بالتشكيك المبين العدم ولئن
قلنا بالتشكيك المضر الاجمالى وذلك كان فى هدم صوله الاطلاق العاشر ان الاية الشريفة
معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه الحادى عشر انها منصرفة
الى الانذار بلا واسطة فلا يفيد فيما نحن بصدده الثانى عشر سلمنا لكنها منصرفة الى الاصناد
الغير المتعارضة فلا يفيد فيما نحن فيه الثالث عشر سلمنا لكنها منصرفة الى غير الاصناد
الجامعة للجهتين التعارض والواسطة فلا يفيد الرابع عشر ان الخطاب شفاهى فهى مجملة
الخامس عشر انه يلزم من اعتبار خبر الواحد عدم اعتباره لادعاء السيد الاجماع على الخلاف
السادس عشر ان الاية يتم الا انا نقلنا بقطعية اعتبارها لا مطلقا فانه على القول بالاعتبار من باب
الوصف الاستدلال مستلزم للدور وتفصيل تلك الابحاث من العاشر الى هنا قد مر فى الاية
السابقة السابع عشر الاية بظاهرها مخالفة للاجماع لدلالتها على اعتبار خبر الفاسق ايضا
فلا بد اما من تقييدها بصورة افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل ولا ريب ان التقييد اولى
ولا اقل من التساوى فهى مجملة فتدبر ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم اللاعنون فالاية الشريفة
ومعنى الكتمان عدم الاظهار واذا حرم عدم الاظهار فالاظهار لازم وبعد لزوم الاظهار فالقبول
اما لازم فهو المطلوب واما لا فيلزم لغوية الاظهار ووجوبه وفيه وجوه من الاعتراض
الاول ان الاية الشريفة وان كانت بلفظها عاما الا انها وردت فى اليهود والنصارى من
حيث انكروا البينات والشواهد الدالة على حقيقة نبينا صلى الله عليه وآله المذكورة فى الكتب السماوية والهدى
عطف تفسير للبينات فلا دلالة لها على المطلوب لا يقال العبرة بعموم اللفظ لا انا نقول ذلك
مسلم حيث يبقى اللفظ على افادة العموم بملاحظة المراد واما اذا لم يكن كذلك بل افاد العموم بقيد
ولا يكون ذلك تخصيص العموم بالمورد بل هو تحصيل العموم بالمورد فلا معنى لهذا الكلام
الى الآن يدعى انفهام التعليل من الاية الشريفة بمعنى ان سبب الاستحقاق للعنة كتمان الهدى

والبينة

العاشر
الحادى عشر
الثانى عشر
الثالث عشر
الرابع عشر
الخامس عشر
السادس عشر
السابع عشر
ومنها حجية الفتوى ... الثقلين
وفيه وجوه من الاعتراض الاول

والبينة اى بينة كانت فكلما صدق عليه البينة والهدى فيحرم كتمانه للاية والتفقه هدى
وبينة من الله وعليه انا وان سلمنا ذلك فانما نسلمه فى كتمان ما انزله من البينات الدالة على
حقيقة الائمة الاثنى عشر واما حرمة كتمان الفرعيات فلا لعدم صدق البينة عليها والانصاف
فهم التعليل من الاية والفرعيات وان لم يصدق عليها البينات الا ان الهدى صادقة عليها
وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر فالاية تامة الدلالة من تلك الجهة الثانى ان لكلمة ما استعمالات
كثيرة كالزائدة والنافية والمصدرية والزمانية والموصولة والموصوفة ولا سبيل الى الاول
فى الاية الشريفة لان الزيادة مخالفة للاصل ولا الى الثانى كما لا يخفى ولا الى الثالث وان كان المعنى
تاما نظرا الى ان المعنى ح الذين يكتمون انزالنا البينات والهدى الا انه غير مربوط بالمقام ولا
يدل على المدعى ايضا ولا الى الرابع كما لا يخفى فدار الامر بين الاخيرين واما الموصوفة فعليها يتم
الاستدلال بكون الموصوفة فى التعبير بمعنى شئ والنكرة فى سياق النفى الذى هو الكتمان الذى
هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم فالمعنى الذين لا يظهرون شيئا الخ واما الموصولة فلا يتم
الاستدلال عليها اذ العموم ان استفيد من السلب فاللازم عموم السلب وان استفيد من اللفظ
فاللازم من بعد ورود السلب عليه سلب العموم بالاتفاق المعانيين فالمعنى ح الذين يكتمون
جميع ما انزلنا الخ فكما يتحقق النقص عن ارتكاب الكتمان بطريق السلب الكلى هذا يمكن بطريق
السلب الجزئى وانما الاشكال فى ان ما هنا موصوفة او موصولة والحق الاخير فان غالب
استعمال ما انما هو فى الموصولة وبالجملة هى حقيقة فى الموصولة قطعا واما فى غيرها فاما مجاز
فلا بد من حملها عند التجرد عن القرينة على الموصولة واما حقيقة ايضا فلا بد من حملها ايضا على
الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها فغلبة استعمالها فيها قرينة معينة لها عند التجرد عن
القرينة للموصولة ولا اقل من التوقف من الحمل على القول بالاشتراك لو لم يحمل على الموصولة
وعلى التقادير الاستدلال ساقط لا يقال النفى المفهوم صريحا دال على سلب العموم دون النفى
المفهوم ضمنا كما هنا بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما تحكم الا ترى ان قولك
الذين يكتمون كل المعجزات ليس دالا على عموم السلب مع ان النفى ضمنى ولكن الانصاف ان العموم
ان استفيد من لفظة كل فاللازم بعد دخول النفى سلب العموم كقولك لا تكرم العلماء وان
كان غيرها فاللازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وما نحن فيه من قبيل الاخير

فالمعاصرون ان ارادوا من اطلاق كلماتهم ما ذكرنا فهو صواب والا ففي الكل صواب وفي الباقي خطاء
لان المدرك العرف فلا آية من تلك الجهة تامة الدلالة الثالث منع كون الكتمان عبارة عن عدم الثالث
الاظهار بل هو الانكار او عدم الاظهار عند الاستظهار فالا ية ح دالة على وجوب الاظهار عند
الاستظهار وعلى حرمة الكتمان فلا دلالة لها على المطلب الرابع سلمنا جميع ذلك ولكن نمنع الملازمة الرابع
بين وجوب الاظهار والقبول وقولك لا فايدة ح للاظهار قلنا ترتب الفايدة عند حصول العلم
كاف فلا يتم الاستدلال الا عند افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الايرادات
السابقة واردة هنا فتفطن ومنها امر قطعي مركب من امور لو لم يكن كل واحد منها مفيدا للقطع
فالمجموع يفيد القطع الاول اتفاق الامامية حديثا وقديما على العمل بالاحاد للقطع بان الاخبار المودعة
في الكتب الاربعة لم يكن لمصنفيها معلومة بل بينها اخبار غير مقطوعة ولو قليلا والسيد
ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر ما صدر عنهم بشبهات حصلت الاول
لهم منها كونهم متبحرين في علم الكلام بحيث كان السيد وحيدا في زمنه ولم يكن فقاهته
في حينئذ شيئا فاختلج بباله لتبحره في الكلام ان الاحاد ليس بحجة في الاحكام الفرعية كما في الكلام
ومن جملة الشبهات انه لم يطلع على مبنى بناء الناس في تركهم العمل بالاخبار ح ولم يلتفت ان بناءهم
عليه لاجل طرح اخبار المخالفين فانهم لو اطرحوا وعملوا بغيرها لا تلقوا بايديهم الى التهلكة
والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لو كانت فغير مضر بالاجماع وهذا الاجماع لو لم الثاني
يكن كاشفا قطعيا فلا اقل من افادته الظن القوي الثاني اتفاق العلماء على الاعتناء باحوال
الرجال وضبطهم وتدوينهم وجرحهم وتعديلهم ليتميز الثقات عن غيرهم فلو لم يكن الاحاد
حجة لما فحصوا عن احوال الرجال الثالث اتفاق اصحاب الائمة عم بدوا ونهاية على تدوين الاخبار الثالث
المسموعة من المعصومين حتى قيل انهم كانوا اربعة الف او ستة الاف مصنف فلو لم يكن
الاخبار حجة لما صنف كل من الاصحاب اصلا اذ بعد عدم جواز اثبات الغير يكون غاية التصنيف
التي هي اتباع الغير معدوما فيكون لغوا الرابع اتفاق الاصحاب الائمة عم على نقل الاحكام الفرعية الرابع
للغير مع علم الغير به والعلم العادي حاصل بعدم كون نقلهم بطريق الافتاء في كل الاوقات الخامس
بل بطريق الاخبار والعلم العادي حاصل ايض بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع الخامس
اتفاق اصحاب النبي على ذلك السادس بناء اصحابهم عم بالعمل بالاحاد مع اطلاع المعصومين عم السادس

ومنها ان الشعبة ... حجة لانه ... مركب من امور ... قطعي

السابع

السابع بناء العوام الذين هم في بلاد الائمة عم على العمل بالاحاد مع اطلاعهم عم على بنائهم وامكان نهيهم السابع
والثامن بناء عوام بلاد النبي صم على ذلك والتاسع نصب المعصومين عم المتمكنين الولاة الى البلاد الثامن
مع القطع بان حكم الولاة لم يكن ح منحصرا في الافتاء ولم يكن مفيدا للعلم دائما والعاشر بعثهم الى التاسع
البلاد وكذا النبي صم والحادي عشر احتجاج بعض الصحابة على الاخرين بخبر واحد ولم ينكروا الخصم العاشر
الخبر الواحد وليس بحجية فذلك عند هم من المسلمات والثاني عشر الاخبار العلاجية الواردة الحادي عشر
عند تعارض الخبرين بالاخذ باعدلهما او اشهرهما ولا يخفى انا لا نتمسك بتلك الاخبار في مقام الثاني عشر
الاستدلال حتى يقال انه دوري بل لاجل تحصيل الظن والثالث عشر الاخبار الدالة الثالث عشر
على الترغيب والتحريص بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها والرابع عشر الاخبار الدالة الرابع عشر
على حجية اخبار الاحاد الخامس عشر ان القياس مع قلته في الغاية قد بلغت نواهي العمل الخامس عشر
به حد التواتر وصارت حرمته من ضروريات المذهب فلو كانت اخبار الاحاد مثل القياس
في الحرمة مع عموم البلوى بها وشدة الاحتياج اليها لورد عنهم عم بذلك وعمومات
النهي عن العمل بالظن غير مجد والحاصل انه لا اشكال في حصول القطع مما ذكر على حجية الاخبار
في الجملة في زمن الائمة عم وانما الاشكال في حجية الاخبار المتداولة في ايدينا لاجل كثرة
الوسايط والقطع الاجمالي بوجود المعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة
كخبر العدل المعلوم عدالته بلا واسطة او بواسطة العدلين الذين يكون عدالتهما معلوما
وكان مفيدا للوصف ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار
المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الامامية على العمل بها مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على
الحجية ممنوع اذ الاختلاف في الحيثية ان كان بحسب التعليل فالحق معه ولا يضر اختلاف الحيثية
ح وليس كذلك بل الحيثية تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع واتحاد الموضوع شرط
في الاجماع اما كون الحيثية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه وان عملوا بها مطلقا الا ان السيد
ومتابعيه عملوا بها لافادة القطع عندهم صدورا لحفيتها لو لم يكن محفوفة بالقراين القطعية
لما عملوا بها والمتاخرون انما عملوا بها لافادتها الوصف بحيث لو فرض عدم افادتها الوصف
لم يعملوا بها وهذا ليس اجماعا على العمل بها فانظر ذلك مالو وجد في الاناء شيء ولا تعلم
كونه خلا ام خمرا فقال احد انه حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانا ملجاء في

في مسالة حجية اخبار المودعة

قد عاوحديثا على العمل بها وان كان الحيثية مختلفة واختلاف الحيثية لا يضر بالاجماع وفيه نظر لان قوله باتفاق الامامية

مقايسة [illegible] السيد

استعاله والاخوانه حمو وهو حلال مطم فقال الكل بالحلية فهل تجد من نفسك ان تحكم بان حلية هذا اجماعي كاشف عن الواقع ادعى السيد المرتضى اجماع من الفرقة [illegible] الامامية على حرمة العمل بالاخبار الاحاد وقال ان حرمة العمل بها اشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات وصار شعارا لهم حتى انه يعرف الامامية بهذين الوصفين وادعى الشيخ اجماع الامامية على حجية اخبار الاحاد فالاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان فلابد اما من حمل الكلام المرتضى ره على كلام الشيخ حتى يرتفع التعارض او العكس او من جعل النزاع بينهما موضوعيا وصغرويا او من الحكم بخطاء السيد او الشيخ فتلك احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام السيد على كلام الشيخ بمعنى ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاحاد التى رواها المخالفون فلا تعارض اذ الشيخ قايل ايضا بان بناء الامامية على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ونفى وجه السبيل الى هذا الاحتمال وهو الاستبعاد ويؤيد ذلك الاستبعاد وما استدركه السيد على نفسه فقال فان قلت لو لم يعمل بالاحاد فكيف يصنع [illegible] في ابواب الفقه قلت معظم الفروع ثابت بالضرورة والمتواترات والاحاد المحفوفة بالقراين القطعية والاجماعات في النادر يحكم بالتخيير ولا يعمل بالاحاد حيث انه ره لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين فله ان يقول في مواضع النادرة بالرجوع الى احاد الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان يق ان الشيخ لما كان معاصرا للسيد وتلميذا له وقريب العهد من المعصومين ع وكانت الاخبار المدونة كلها محفوفة بالقراين القطعية فادعى الاجماع على حجية الاحاد المدونة كلها فلا تعارض ووجه النفى ايضا الاستبعاد ويكفى في ذلك رجوع من وجه هذا الوجه وهو صاحب المعالم ره حيث اعتذر في حاشية من فقدان كتاب العدة عنده ولكن العجب منه انه لم يكن كتاب الاستبصار ايضا عنده حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذى يكون احاد ومعراة عن القراين ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يق كل منهما متفقان على حرمة العمل بالاحاد عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد والشيخ مدعى للانسداد والسيد للانفتاح فلهذا ادعى الاجماع ووجه النفى ايضا الاستبعاد

٧٣

بعد انفتاح باب العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل بالاحاد اصلا وانسداده للاخر بحيث يوجب العمل بها طرا وابعد منه عدم فهم احد المعاصرين مراد الاخر فانقلت في عصرنا هذا ايضا بناء بعض على قطعية صدور الاخبار كالاخباريين وبعض اخر على العدم كالمجتهدين فلا استبعاد قلنا نحن لا ندعى القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا يد فيه مراد الامرين الاخرين ولكل وجه اما السيد فلاجل مهارته في علم الكلام بحيث لم يكن همه في جنبه شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مذكورا في اذهانهم حرصا بما منه ان هذا موضعه وقد غفل عن موضعه وايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالطتهم مع العامة عدم العمل بالاحاد حتى ترد احاد المخالفين وزعم السيد ان بنائهم على ذلك مطلقا فادعى الاجماع واما الشيخ فلما راى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاحاد وزعم ان بنائهم على ذلك انما هو في احاد المخالفين لا مطلقا واما احاد الامامية فاتفقوا على حجيتها كما تشهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطاء هذين الجليلين قد دار في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان النزاع حكمي وان الخطاء للسيد وكيف ما كان فهل الاحاد عند من يحكم بها يكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس او لاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم وتظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز الثانى حيث استدرك وقال ان قلت لو لم يعمل بالاحاد فما تصنع في ابواب الفقه قلت ان معظم الفقه من الضروريات الى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا يشعر بانه لو انسد باب العلم ولكنه ليس فليس فبنى مقتضى كلامه ره تناقض فتم ولكنه ادرى بما قال منها ان ذكره ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط خمسة مرجعها الى الراوى وهى الكمال بجميع وصفى العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولابد في تحقيق الكلام من تمهيد مقدمتين الاولى هل يجوز للمتعبدين التعبد لذكر تلك الشرايط ام لا التحقيق الاول بل التعبد عليهم اذ المقام السابق الذى اقامو الدليل فيه على حجية الاحاد انما كان بطريق الايجاب الجزئى سلبا للسلب الكلى ومجرد ذلك غير كاف فعليهم تشخيص ما هو الحجة منها من غيره وبعد ما عرفت صحة التعبد لهم فلو قال المتعبد يشترط في العمل بالخبر الكمال مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتناء المعرى عنه واما لاجل الدليل الوارد على الدليل الدال على حجيتها واما لعدم وجود الدليل على حجيتها الثانية هل يجوز للوصفيين من حيث انهم وصفيون بمعنى عدم تلبسهم بلباس المتعبدين كما هو المعتاد

العمل بها كالفساق وعلى الثانى يجوز ولكن يظهر من السيد الاول حيث جعلها كالقياس من المفروغ يظهر منه في مواضع اخر

لعملنا بالاحاد

فرد ذكر شرائط حجية الاحاد

بين العلماء التصدي لبيان تلك الشرائط ام لا الحق ان عليهم ايضا التصدي لذكر تلك الشرائط نفيا
واثباتا وفائدته تشخيص الصغرى اذ الظنون عندهم على انواع ثالثها لم يبلغ من الشرع دليل على
اعتباره ولا على عدم اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر والدليل الدال على
الحجية في محل نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح بحيث لو لم يجري تلك المقدمة
لم يكن حجة فلا بد للوصفيين من تشخيص الصغرى بمعنى ان هذا مفيد للوصف ولم يرد من الشرع
دليل على عدم اعتباره فان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا فائدة للدليل الرابع وبعد
ما عرفت لزوم التصدي للوصفيين فلو قال الوصفي تشترط في العمل بالخبر الواحد الكمال
في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد
الخالي عنه فهو خارج عما اثبته الدليل او الدليل دال على الحجية ما لم يرد نهي ويحتمل كون الشرط
لاجل عدم دلالة الدليل على الحجية لعدم جريان بعض المقدمات فيه اعني الرابعة ويحتمل كونه لاجل
ان العاري عن ذلك الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الاغلب بمعنى انه في الاغلب
عدم حصول الوصف بدون ذلك الشرط وان امكن حصوله بدونه احيانا وكان ايضا حجة وح
يحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي
عنه ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن في الاغلب بمعنى ان الاغلب ان الخبر الذي رواه الجامع
للشرط يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وان كان قد يكون الخالي مفيدا للظن المساوي والاقوى
فتلك احتمالات ستة والمرضي الثلثة الاول دون الاخر اما الاخيران فلكون الظن من الاشتراط
خلافهما واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لم يوجد الشرط لم يوجب الاعتبار وان حصل
الوصف واذا عرفت صحة الاشتراط من الوصفيين فما ذكره بعضهم منها ان اشتراط كل من الشرائط
للاعتبار انما يصح من المتعبدين لا الوصفيين فاما ان يريد منه ان اشتراط كل من الشرائط بالاستقلال
واحدا لا يعقل من الوصفيين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر اذ لهم الاشتراط وجعله شرطا
للاعتبار لاجل احد الاحتمالين الاولين من الستة كما ان المختار اشتراط عدم الجنون لاجل عدم
الدليل على الحجية واما ان يريد ان اشتراط جميعها لا معنى له من الوصفيين فهما ايضا غير سديد
لاحتمال ان يوجد وصفي ثبت له الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرائط بحيث صار المعرى
عنها عنده كالظن القوي والرملي واما ان يريد انه على مذهبه من الحجية لاجل الوصف على الاطلاق

لايصح

٧٦

في اعتبار هذه الشروط وعدمه

لا يصح هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه وان كان هذا خلاف الظاهر منه اذا عرفت تلك المقدمتين فلنشرع
ايضا الى اعتبار هذه الشروط وعدمه فاعلم ان الحق اشتراط عدم الجنون والمراد بالمجنون ما يسمى
في العرف مجنونا وذلك لوجوه الاول عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والمروي
لا عن شعور لا يفيد الوصف جدا الثاني سلمنا حصول الوصف ولكن لا نعمل به ايضا لوصول الدليل
من الشرع على عدم اعتباره بلسان العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون يعد سفيها بين
العقلاء واطبق العلماء على تسفيهه وليس الا لحكم القوة العاقلة واما الثاني فللاجماع المحقق الكاشف
بالقطع عن عدم الاعتبار به الثالث سلمنا حصول الوصف وعدم ورود الدليل على عدم الحجية ولكن
لم يثبت دليل على الحجية لعدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فانا لم نر مخالفا في عدم اعتبار خبر المجنون
وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على مذهبنا من كوننا
وصفيين واما على مذهب المتعبدين فهل العقل شرط للاعتبار ام لا الحق نعم لوجوه اما اولا فلان الاصل
والدليل الوارد لم يشمل هذا اذ الدليل الوارد اما الاجماع فهو لبي لا عموم فيه واما الايات فاما
اية النفر والكتمان فهما يثبتان التكليف والمجنون غير مكلف واما النبأ فهو ايضا لا ينصرف
الا الى بناء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم اية النبأ اعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دل على اعتبار
خبر العدل وعد واحد من العلماء اخبروا بعدم اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف
النبأ الى النبأ الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه بعدما ثبت عدم جواز العمل بخبر الفاسق
مع انه ذا شعور يعاقب على الكذب فبنا المجنون كذلك بالاولوية القطعية واما رابعا فللاجماع كما
مر واما خامسا فللتسوية كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا كله اذا كان الراوي مجنونا واما
اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض احيانا الان للمرض فهل يعتبر خبره الذي رواه في حالة
الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول الوصف وجريان الدليل ولو كنا متعبدين فهل عدم
الصرع شرط ام لا والحق عدم الاشتراط ان كان المتمسك الايات او هي مع الاجماع واما اذا
كان المتمسك الاجماع فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع الى هنا واما اذا
كان الراوي سفيها خفيف العقل وله مراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان يبلغ السفاهة
بمرتبة صار بناء العقلاء على عدم اعتباره وافاد الوصف فهو حجة لعدم المانع وجريان الدليل
واما كنا متعبدين ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي من البلهاء وهم الذين ليسوا فطنين

الاول

الثاني

الثالث

فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما
المجنون اللادواري اذا اخبر حال افاقته فهو حجة ام لا الحق نعم لعدم المانع وجريان الدليل
وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز ام لا الحق
الاشتراط للوجوه المذكورة في المجنون وكل لو كنا متعبدين للوجوه السابقة ايض واما
المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم المانع وجريان
الدليل واما ما لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس
بحجة لعدم جريان الدليل مضافا الى ما ذكره بعض الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب
عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجوز مطلقا لاختصاص ادلة النفر والكتمان
على المكلفين وانصراف الاجماع كالاية النباء اليهم واما القول بانه لما كان الاتداء ولكن يكون
ذلك للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس مستنبطة علة غير جايز واما ثانيا
فلانا نمنع كون العلة ذلك اذ لعل النص معتمد في خصوص المقام بان يكون للخصوصية مدخلية
دون ساير المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بان لو كذب يعاقب فخبر
الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد اما اولا فنمنع الاولوية وان كان
غير مكلف ومعاقب على الكذب الا ان الصدق كانه جبلي للصبيان ومن ذلك اشتهر ان
الصادق من الكلام يسمع من الصبيان واما ثانيا فلان الاولوية اعتبارية لا اعتبار به هذا
اذا اخبر الصبي في حالة الصبي واما اذا تحمل حالة الصبي واخبر حالة البلوغ فالحق جواز العمل
بخبره لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل بانه ان كان المتمسك اية النباء
والكتمان او هما مع اية النفر والاجماع فيجوز والا فلا فتدبر واما الاسلام فهل اشتراطه حتى لا
يسمع خبر اليهودي والنصارى ونحوهما من الفرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والنواصب
وغيرهم كالمجوس وان افاد الوصف او ليس بشرط حتى يسمع عند افادة وصف يطمئن
به النفس الحق الاشتراط على التعبد لعدم الدليل الوارد على اصالة حرمة العمل بما وراء العلم
فان الاجماع لبي منصرف الى المسلم واية النفر ايضا منها في ليتفقهوا فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة المسلمون واما النبأ فغير دال ايض كما لا يخفى نعم لو كان اية الكتمان دليل المستقل ولم
يكن ذكرها من باب التاييد لكان للتمسك بها وجه واما على الوصف فالحق عدم الجواز ايض

لا العدم

بلوغ

اسلام

الرابع

لا العدم حصول الوصف او عدم جريان الدليل الرابع بل الدليل على عدم الحجية وهو منطوق اية
النباء اذ لفظ الفاسق الموجود في الاية اما موضوع لمن خرج عن طاعة الله تعم مسلما او غير مسلم
ويكون بالنسبة الى من ذكر فيه متواطيا او منصرف الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن
طاعة الله من المسلمين فان كان الاول مرادا من الاية فالمطلوب ثابت بمنطوق الاية الشريفة الدالة
على حرمة العمل بنباء الكافر مثل التبين لانه خارج عن طاعة الله وفاسق لا يقال ان هذا يتم لو كان
المراد من التبين التبين العلمي واني لك باثباته لانا نقول ان الظاهر من التبين هو العلمي لا مطلق
ما يطمئن به النفس علما او ظنا والمراد ايض ليس هو المطلق اعم من الظني للزوم لغوية التعليل في الاية
اذا التبين الشريفة اذ التبين الظني غير مامون من اصابة القوم اللازم بمقابلة المتبادر من الجهل عدم
الاعتقاد وفيه الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره اطمينان للنفس ام لا واذا ثبت حرمة
العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه تثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين
فظهر من هذا اشتراط الايمان ايض وما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يجد مخالفا
لها بين الامامية من الاخبار تمسكا باجماع الطائفة وبرواية دالة على المطلوب بزعمه غير مجد
اما لعدم ثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة والمسئلة علمية غير معلوم السند بل ما
ذكره هنا مخالف لما نقل عنه من ان بناء الامامية على حرمة العمل بالاحاد التي رواها
المخالفون الا ان يحمل هذا على الاخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الاخبار
بين الامامية او لم يكن في الكتب المتداولة ولكن الحق والانصاف ان الاخبار التي رواها غير الامامية منه
لكنها غير مسلم حجة اذا حصل منها ظن يطمئن به النفس ولا دلالة لاية النبا على عدم الحجية لانصرافها
الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن وايض لو لم نعمل باخبار غير الامامية
وان قلنا بتمامية اية النباء للزم ما لزم من الاقتصار بالمعلومات اذ الاية تدل على حجية الموثقات
والحسان وغيرهما من انواع الاخبار غير الصحاح لو اقتصرنا على ذلك لزم ما قلنا من المحذور
فان قلت يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة فلا جل فتح الترجيح بها مرجح تعم الظنون وما
الفرق بين الفتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد لوصف يطمئن به النفس
فان قلت عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها دون خبر المخالف مرجح قلنا هذا ليس مرجحا فان بناء
العقلاء على العمل بالظن المسبب من خبر المخالف اذا اطمئن به النفس وبالجملة لا اشكال في جواز

ما مر وان كان المطلوب القسمين الاخيرين اعني انصراف اللفظ الى المسلم او وضعه له فقط فنقول ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر ...

والضرورة تتقدر بقدرها فاعملنا بساير الظنون دون المسبب من اخبار المخالفين لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة ...

في بيان جواز التسامح والعدم

كلما هو ... اذا افاد وصفا يطمئن به النفس
العمل بما رواه غير الامامي وان كان غير مسلم
دليل الوجوب والحرمة فهو دليل غيرهما من الاحكام الخمسة بالاجماع القاطع واما الاشكال
في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف وخبر الصبي المميز المفيد
للوصف ونحوهما هل يكون كونها دليلا على الاستحباب والكراهة والاباحة ام لا ظاهر الاكثرين
الاول وبعض على الثاني حيث هم قايلون بان كلما هو دليل احد الاحكام الخمسة فهو دليل الجميع
والحاصل ان ما هو دليل الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل ما سواهما من الاحكام باجماع
الطائفة والاشكال في ان ما ليس بحجة فيهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف
على مذهب السيد ومتابعيه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف على مذهب الوصفيين
وغير الجامع للشرائط على مذهب المتعبدين وغير ذلك مما لم يثبت حجية فهل هو حجة في غيرهما
من المستحبات والمكروهات الاصليين ام لا واما الواجبات والمحرمات والمستحبات والمكروهات الغير
كانا يكون ثبوت الوجوب او التحريم او الاستحباب او الكراهة في الواقعة الخاصة مقطوعا فلا ريب
في حجية ما ليس بحجية فيهما فيها نظرا الى قاعدة الاشتغال وكذا الحال في الاباحة مرعية وان لم
يلاحظه معاصيه بحيث ما يعاصيه فاولى بالمراعات وبالجملة الظاهر ان مراعاة قاعدة الاشتغال
التسامح مما لا خلاف فيه وان كان قد نقل عن صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب
الطهارة الا انه رجع عنه او كان ذلك منه من باب المجادلة وكذا نقل عن العلامة المناقشة في
تلك القاعدة في موضع من المنتهى الا انه نقل عن الرجوع عنه وعلى فرض مخالفتهما ايضا فيها فقد ان
مضى ولا بد قبل الخوض من تأسيس الاصل في المسئلة حتى يكون الاشكال عليه والمرجع عند

في تأسيس الاصل

الدليل اليه ولا ريب ان الاصل عدم جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات لوجوه الاجماع على
ان العمل بما وراء العلم من غير دليل حرام والايات الناهية عن العمل بالظن وعما وراء العلم والاخبار
الواردة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم وقد قرب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها
وحكم القوة العاقلة القطعية بقبح الطلب من غير بيان بحكمها مطلقا بحكم العقاب على ترك المكلف
به من دون ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا استصحاب عدم المطلوبية و
يمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع وقبل التكليف وقبل الظفر بالدليل الوارد الا
وانقلت لا يجري الاستصحاب اذ نعلم بعد ورود الشرع بثبوت الحكم في الواقعة الخاصة مقطوع فلنا الحكم

حكمان

حكمان حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم عام واما الخاص فالشك بالنسبة
اليه شك في الحدوث والحاصل ان محل النزاع هنا الذي يكون متفقا عليه بين الكل الخبر الواحد الجامع
للشرائط او بعضها وكان عاريا عن افادة الوصف فانه هو المتنازع فيه باتفاق الاثنين من العمل
بالاحاد والعاملين بها من باب الوصف او من باب التعبد فلا بد من فصل في محل النزاع بعد ان الاصل عدم

تحقيق الكلام

جواز التسامح دليل وارد على ذلك ام لا الحق ان تحقيق الكلام يقتضي بسطا في المقام فنتكلم اولا فيما
كان الحكم الاستحبابي مع كون الدال عليه الخبر وعدم تطرق الاحتمال المرجوح فانه هنا هو القدر المتيقن
من المسامحين في ادلة السنن فكل من جوز التسامح جوز فيها وكل من جوزه في غير تلك الصورة

الاول

جوزه هنا ايضا من غير عكس والحق جواز التسامح فيه لوجوه الاول انه لا ريب في ان المستحب الدال عليها
الادلة الغير المعتمدة كثيرة في الغاية بحيث حصل لنا القطع باشتمالها على المستحب الواقعي وتوهم
القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ايضا فاسد اذ المفروض فيما انسد فيه باب احتمال المرجوحية
وبالجملة نجد ما نشك حصول هذا العلم الاجمالي بدخول مستحب واقعي فيما بين المستحبات حصل لنا
القطع بكون ذلك المستحب مطلوبا من المشافهين الحاضرين وكلما كان هو مطلوب من المشافهين مطلوب
من الغائبين لقاعدة الاشتراك المقطوعة من الادلة الظنية التي هي الاجماعات الحكية وذهاب
الاكثر والاخبار الكثيرة وبناء العقلاء واذا ثبت مما ذكرنا ثبوت التكليف لنا بذلك المستحب الواقعي

يجاب

فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل الاستحباب لتحصيل البراءة اليقينية لا على وجه الا
حتى يرد الفرع من الاصل بل على وجه الندب والاستحسان وفيه نظر من وجهين الاول
ان حصول العلم على وجود المستحب الواقعي مسلم الا ان اعتبار العلم الاجمالي ليس الا لاجل
اعتناء العقلاء فالامر دائر مداره وبناء العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي غير معلوم العدم
وذلك لان بناء بنائهم على اعتباره لو كان المشتبه محصورا قليلا او كثيرا في كثير واما لو لم يكن الامر
كذلك لما لو كانت ما وقع فيه الاشتباه يسيرا والمشتبهات كثيرة وان كانت محصورة كما فيما نحن فيه
فلا الثاني سلمنا اعتبار هذا العلم اجمالي وان مقتضاه الاتيان بجميع ما يحتمل استحبابه ولكنه
غير منتج للمطلوب لان المقصود انما هو الحكم باستحباب كل واحد من المحتملات عند الشارع بمعنى
ان من فعله الاجر والثواب مع ان الدليل انما دل على ترتب الاجر على ذلك الواقعي المعلوم اجمالا

الثاني من الوجوه

لا ان يدل على ترتب الثواب على اتيان المقدمات ايضا فتم الثاني حكم القوة العاقلة القطعية على

حسن الاقدام عما لا يحتمل الا الرجحان بل هي حاكمة قطعا على ان الاقدام على رجحان المحتمل اعلى مرتبة
من الاقدام على الرجحان المتيقن وانه اقرب الى حصول القرب والزلفى وعليه اطباق العقلاء
فانهم لا يجعلون العبدين المقدم احدهما على محتمل الرجحان ايضا والاخر مقتصرا على الاقدام على
متيقن الرجحان متساويين في الرتبة فالقوة العاقلة ح حاكمة قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام
ولئن سلمنا عدم حكمه على استحقاق الثواب بل لا يدل الا على الحسن والمحبوبية فيمكن اثبات الاجر
بالشرع لحكمه باستحقاق الاجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن
عملا وفيه نظر اذ المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما دل على الندب العقلي وبعبارة اخرى
المطلوب اثبات المطلوبية عند الشارع والدليل يثبت المطلوبية عنده وهو اعم من المطلوبية
فان قلت فما معنى قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا غاية ما ثبت من تلك القاعدة ان
المحبوبية شرعا ايضا فالعقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشارع ايضا محبوب فحصل التطابق فيه
بذلك بين العقل والشرع ولكن المحبوبية عند الشرع اعم من المطلوبية نعم لو ثبت عدم خلو الوا
عن الحكم لثبت المدعى ولكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان يقال العقل وان لم يدل على عدم الخلو
الا ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فثبت المطلوب بانضمام العقل الى الشرع وايضا المقصود
اثبات اثار المستحب الشرعي وهي المحبوبية الواقعية وترتب الاجر وذلك حاصل بالدليل وان لم
يحصل المطلوبية الا ان ظاهر عبائر الاصحاب اثبات نفس المستحب لا الاثار فقط فان قلت الكبرى بما
فرضته محل النزاع الا ان مسلم الا ان الصغرى اعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان بعد الترجيح
ممنوع اذ كلما احتمل الرجحان احتمل الموجوبية الواقعية ونفي ذلك الاحتمال باصالة البراءة لا ينفع
في نفي الاحتمال الواقعي مع وجود القول بالحرمة من العلماء مضافا الى ادلة تحريم العمل بما وراء
العلم ولئن سلمنا عدم تطرق الاحتمال للموجوبية في الواقع فلا اقل من وجوده في الظاهر لانه
وذلك يكفي في منع الصغرى قلنا ما ذكرت اولا من احتمال الموجوبية في الواقع فهو فاسد
لاخلاف المفروض وما ذكرته من باب التاييد فشنيع اما اولا فلمنع وجود القائل واستناده
على هذا الراي فان المنقول عن العلامة وصاحب المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قوله
اذ مدركه هو الاصل وقد نهض بالبرهان القاطع وما ذكرت على سبيل التنزل ايضا فاسد اذ مع
تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوة العاقلة بالحسن الثالث الاخبار المتظافرة التي بعضها

صحيح

الثالث من الوجوه

صحيح وبعضها غيره الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن
كما بلغه واورد على المتمسكين بتلك الرواية وجوه من الاعتراض الاول انها وان كانت بالنسبة
الى العمل الذي بلغه فيه الثواب مطلقا الا ان شرط افادة العموم في المطلقات عدم ورود المطلق
مورد بيان حكم اخر بان لم يكن المقام مقام الاهمال وكون الافراد متواطيا والشرط الاول هنا مفقود
اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بقدر ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه واما بالنسبة الى
العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه والقدر المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبيته
ثابتة من الشريعة واما محل الفرض فهو محل الكلام فلا يتم التقريب على انه يمكن ان يقال ورود
الاخبار في مقام حكم اخر بوجه اخر وهو انه لم يستفد من الاخبار الا عدم اشتراط قصد التقرب
والاخلاص كما هو شان التخلصين بمعنى ان الاتيان بالعبادة على وجه يقصد منها الثواب ايضا مخرج
ولا يشترط في الصحة الاخلاص بتلك المثابة وليست الروايات الا في مقام بيان ذلك فتم الثاني
سلمنا عدم ورود الاطلاق الموجود في الروايات مورد حكم اخر بل هو وارد في مقام البيان الا
انه بالنسبة الى الدال على القدر المبلغ من الثواب يكون مطلقا ويشترط في افادة المطلق العموم
تواطي الافراد ولا ريب ان المتبادر من البلوغ في قوله من بلغه شيء من انه انما هو البلوغ
على وجه المتعارف واما بالنسبة الى ما لم يصح خبره فهو من افراد العام ولئن سلمنا فهو مشكك
بالتشكيك المضر الاجمالي الثالث ان المطلوب اثبات الاستحباب بالتسامح والاخبار انما دلت
على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية الرابع ان المقصود اثبات جواز التسامح مطلقا
والروايات تجوز التسامح في عمل ذكر فيه مقدار الثواب فالدليل اخص من المدعى الخامس
ان الاخبار معارضة مع منطوق اية النبأ والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع الخبر الضعيف
الغير المبين للوصف الذي هو من محل البحث وح لا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلة والخارجة
ومع فقدها الى الاصل ولا ريب ان المرجح مع اية النبأ لانها قطعية الصدور ولئن سلمنا
التساوي فالاصل حرمة العمل بما وراء العلم السادس ان المسالة اصولية علمية والاخبار
ظنية فلا يصح التمسك بها السابع ان الاخبار مختلفة فبعضها مطابق لما ذكرت من حيث
المضمون وبعضها ليس كذلك كقوله لصفوان من بلغه شيء من الثواب من الخير وذلك
يصدق انما هو فيما كان خيرية ثابتة والاخبار السابقة مطلقة وهذه الاخبار مقيدة فلابد

مقام

من حمل تلك الاخبار المطلقة على هذه الاخبار حملا للمطلق على المقيد فلا دلالة اذن للاخبار
على المطلوب اذ الكلام فيما لم يكن حجيته ثابتة كما لا يخفى و فى جميع تلك الايرادات نظر اما فى الاول
فلان اشتراط الشرطين ليس تعبديا بل لاحق من طريقة العرف والمفهوم من الكلام فى العرف
والعادة العموم الا ترى لو قال السيد لعبده لو بلغ اليك من قبلى اجر على عمل وعملت به فقد استوجبت
ذلك الاجر واعطيتكه كما بلغ وان لم يكن كما بلغك فبلغه ذلك وعمل به فيكون عند العرف
مستحقا للاجر المبلغ اليه بلا ريب وان لم يكن المطلوبية للمولى عن العمل ثابتة وليس للمولى
الاعتذار بشئ عند كافة العقلاء وان لم يورث الابلاغ وصفا وبهذا الوجه يندفع الايراد الثانى
واما ذكر الورود مورد بيان حكم اخر بوجه اخر فسداده بعد ملاحظة ذيل الحديث اعنى
قوله وان لم يكن كما بلغ اظهر من الشمس واما فى الثالث فلان المفهوم من الكلام الظاهر فى العرف
والعادة المحبوبية والمطلوبية مضافا الى ان الغرض اثبات اثار الاستحباب من المحبوبية وترتب
الاجر وذلك كاف واما فى الرابع اما اولا فلان المقصود رفع السلب الكلى الذى اقتضاه الاصل
ويكفى فى رفعه الايجاب الجزئى واما ثانيا فلان بعض الاخبار المستفاد منه انما هو البلوغ على
شئ من الخير وهو يشمل الخبر الدال على الاستحباب دون ذكر الثواب فيه واما ثالثا فلانه
بعد ثبوت الجواز فى الخبر المشتمل على بيان مقدار الاجر يتم الامر فى غيره من الاخبار بالاجماع
المركب واما رابعا فلانه بعد اثبات الجواز فى الخبر المشتمل على بيان مقدار الاجر يمكن التعدى
الى غيره بتنقيح المناط لحكم القوة العاقلة قطعا على ان المناط فى حصول الاجر انما هو العمل لا ذكر
قدر الاجر فيما دل على مطلوبية العمل واما فى الخامس فبان الحكم المستفاد من منطوق الاية
معلل بما لا هذا الا من غير علم وذلك انما يجرى لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر فى الواجبات او
المحرمات واما فى المستحبات التى لا يتطرق فيها احتمال المرجوحية كما هو محل الفرض فلا يجرى
التعليل فلا يعارض المنطوق الاخبار مضافا الى ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق
ونحن لا نعمل به باخبار التسامح التى بعضها صحاح وذلك لان خبر الفاسق ح انما هو موجب
لاثبات الصغرى واما الحكم المستفاد من كلية الكبرى فلا مدخل لخبر الفاسق فيه بل المستند فيه
الاخبار وقد يتامل فى الاضافة نظرا الى استلزامه العمل بالقياس ايضا واما فى السادس فلان الحكم
بان كون المسئلة اصولية ممنوع اذ التعبير بانه هل يجوز التسامح ام لا التسامح والمعنى حقيقة انه

هل يستحب

هل يستحب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر ام لا وهذا حكم فرعى وثانيا ان كون المسئلة اصولية
مسلم وكون الاخبار احادا ايض مسلم الا انها لاحتفافها بالقرينة العقلية القطعية حصل
القطع بصدور واحد منها من الحجية ولئن سلمنا عدم كونها وحدها مفيدة للقطع على جواز
التسامح فلا ريب ان من كثرة تلك الاخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الاجماعات المنقولة
والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز بل ولا يظهر خلاف فى المسئلة بل ظهر عدمه واما
فى السابع فلان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما كانا متنافيين وههنا لا تنافى فى البين
فلا داعى للحمل الا على مذهب من يقول بحجية مفهوم القيد والمحقق خلافه فتدبر على انا لو قلنا
بذلك لم يكن للحمل ايض معنى اذ لزوم الحمل انما هو اذا تساوى الدليلان الا فى الاطلاق والتقييد
وليس المقام كذلك بل الحمل فى المطلقات ارجح لكثرتها ولاعتضادها بالاجماعات المنقولة وبالشهرة
العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف ثم انه قد يتمسك فى المقام بالاخبار الدالة
على الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله خذ بالحائط لدينك وقوله اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت الى غير ذلك وفى التمسك بتلك الاخبار نظر اما اولا فلمنع
الصغرى اعنى كون المتنازع فيه احتياطا لانه عبارة عن الاخذ بالاوثق وهو انما يتصور فيما
دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وفيما ثبت فيه التكليف فى الواقعة
الخاصة وشك فى الكيفية واما ما ليس كذلك كما نحن فيه فنمنع صغرى الاحتياط ممنوع الا
ان يدعى ان الاحتياط هو الاخذ بما هو المحتمل المطلوبية بالمعنى الاعم فتم واما ثانيا فبانا سلمنا
كون المتنازع فيه محل الاحتياط لكن كلية الكبرى ممنوعة وذلك لان الاخبار الاحتياط منصرفة
الى غير محل الفرض من الموارد المذكورة واما بالنسبة الى ما نحن فيه فاما مبنى العدم او مشكوك
بالتشكيك الاجمالى فلم يثبت من اخبار الاحتياط كون كل احتياط حسنا واما ثالثا فبانا سلمنا
صغرى الاحتياط وانصراف الاخبار الى مثل ما نحن فيه ايض ولكن نقول ان الاخبار بظواهرها
مخالفة للاجماع لان مقتضاها لزوم الاحتياط والاجماع منعقد على نفى لزومه بطريق الايجاب
الكلى كما لو لم يكن ثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة مقطوعا كما فى محل الفرض فلا بد من اخراجها
من ظواهرها اما من ارتكاب تقييدها بغير محل البحث مع بقاء الظواهر بحالها اعنى ارادة اللزوم
واما من التجوز وحمل الاوامر الاحتياطية على الاستحباب حتى يكون الاخبار صريحة على المدعى

والاريب ان التقييد اولى من الجمود بلا

خلاف صورة التقييد فانه لا دلالة للاخبار على المدعى ولاريب ان التقييد اولى من الجمود بلا
ادل من التساوي فيحصل الاجمال ويسقط الاستدلال الا ان يدعى تقديم المجاز هنا لفهم التسامح
ذلك في خصوص المقام فيظهر مما ذكرنا ما تمسك به بعضهم بانعقاد الاجماع على حسن الاحتياط وبان
القوة العاقلة حاكمة على حسن الاحتياط هذا كله اذا كان الكلام في الاستحباب واما في الاستحباب
اعني الكراهة مع كون الدال الخبر الغير المعتبر ففيه اشكال ظاهرها والحق جواز التسامح فيها
ايضا لحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الاخبار ولان المناط انما
هو قصد الفاصل الاطاعة وهو حاصل في الصورتين وان كان ظواهر اخبار التسامح الاختصاص
بالسنن لظاهر قوله من بلغه ثواب على عمل حيث ان الظاهر من العمل محبوبية الاتيان ومطلوبية
وانظر ان صدور ما صدر من العلماء من تعبيرهم العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في ادلة
السنن انما هو من باب المسامحة بل هم قائلون بجواز التسامح في ادلة المكروهات ايضا بل لا يبعد دعوى
الاجماع المركب بان كل من قال بالتسامح في الصورة الاولى قال في الثانية وكذا العكس فيه نظر وفصل
تتميم كل ما ذكر الى الان من جواز التسامح اذا كان الدليل الخبر الغير المعتبر انما كان فيما كان الخبر
في المطلب اوظاهر واما لو لم يكن كذلك كان يكون الدال مقتضاه التحريم او التحريم لوجوب فهل
يجوز التسامح ح اما الحق الجواز لوجوه الاول حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الاجماع القاطع
من الطايفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث الاولوية القطعية الرابع الاخبار الدالة على جواز
التسامح فانها باطلاقها شاملة لما اذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر على الوجوب واذا ثبت
التسامح في هذا القسم بالاخبار ثم في المكروهات بتنقيح المناط والقسم الذي يكون الدال عليه
مقتضاه الوجوب لا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والمستحب والاباحة او بينها
وبين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب وعلى التقادير الحكم بالاستحباب جايز ثم ان ما ذكر
من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان استحباب والكراهة مشكوكين واما لو كان المظنون
عدم الاستحباب او عدم الكراهة ودل الدليل الغير المعتبر الموجب للاحتمال الوهمي على الاستحباب
او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب او الكراهة ايضا ام لا والحق ان يق ان الظن الحاصل
على العدم اما معتبر من قبل الشارع اولا وعلى الثاني جواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا
الظن كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول ايضا لا تامل في عدم جواز التسامح

واما وقع ... الاستحباب

في الاول

للمعتبر

في الاول وعدمه في الثاني وانما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص الظن. فهل
بمعنى انه بعد ما اثبتنا ان الحاصل عقلا ونقلا مقتضاه حرمة العمل بما وراء العلم حتى الظن
هنا دليل دل على اعتباره مطلقا حتى في نفي الاستحباب والكراهة او الدليل على اعتباره في الوجوب
والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا فقط والظاهر الاخير اذ الدليل على اعتبار
الظن كان من كان من المقدمات الثلث التي مثبتة لحجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد
محتاج الى المقدمة الرابعة التي حتى هي ضم الاجماع المركب والقوة العاقلة القطعية الحاكمة
بقبح الترجيح بلا مرجح واما الاجماع ففيه معلوم الوجود اذ عدم القول بالفصل اعم من القول
بعدم الفصل فلعل القائلين بجواز التسامح يتسامحون حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل
خبر الصحيح الجامع للشرايط على العدم الموجب للوصف واما القوة العاقلة فهي حاكمة بما
ذكر عند عدم وجود القدر المتيقن في البين وههنا القدر المتيقن الثابت حجيته فيه
انما هو الوجوب والتحريم نفيا واثباتا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك
فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف ان بعد ملاحظة سيرة
العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات في الاقتصار ويحصل القطع بعدم الفرق
انا الظن الموجب لوهن اخبار التسامح الملازم بعدم حصول الوصف منها بحيث لم نقل الوصف
لم نعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على حسن الاحتياط في المقام تم والوجه انه انما يحكم بذلك
لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك الاحتمال نظرا الى القطع بانتفائه في النظر فاين الحكم
وبالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكر اذا كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان
الدال عليه الخبر فهل هو جار في كل خبر ولو خبر المجنون والصبي الغير المميز ام يختص ببعض الاخبار
وعلى التقديرين هل الجواز يختص بما اذا كان الدليل الخبر ام يجوز التعدي على غيره وعلى الاخير
هل يجوز التعدي مطلقا ولو نشاء الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او صار مسببا عن سبب غير عن
معتبر شرعا كالقياس والراي والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاسطرلاب
والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي اما
المقام الاول فالحق فيه ان يق لا بد ان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي
او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها الى غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل

خبار
اقتضى حرمة العمل بماوراء العلم خرج منه ماقلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا تخرج من البين ولا
وان كانت مطلقات بالنسبة الى المبلغ الا ان شرط الحمل على العموم اعنى التواطى منتف لانصراف
المبلغ الى ماذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ماذكر محل تامل وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا الشهرة
الى محل الكلام محل كلام لوكم ندعى الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاحتياط بتان
والالزم ان يكون حاكمة بالمتناقضين لاطباق العقلاء على تسفيه من لعتمد على خبر الصبي الغير
المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع الفلاني
فله على درهم فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء وليس ذلك الا ناشيا من حكم القوة
العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فيكون حاكمة بالمتناقضين اما المقام الثاني فالحق فيه ان يقال
بجواز التعدى الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدين للوصف وهما بحكم القوة
العاقلة واما المقام الثالث فالحق فيه ان يقال بعدم الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز
مقصور على ماكان الاحتمال فيه ناشيا عن سبب معتبر واما لو كان ناشيا عن سبب غير معتبر
لمجرد الامكان الذاتي ونحوها مما مر من القياس ونحوه فلا لعدم دلالة الاخبار وعدم حكم
القوة العاقلة بحسن الاقدام لو لم يكن يحكم بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب
عند الشارع نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظن قوى فلا يبعد الجواز واما
في غيرها فغير جائز وان افاد الظن القوى لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب او الكراهة
المسبب عن الدهن في ظهر الكتاب او القرطاس المنقط والطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان
من باب احتمال العبث من كاتبه مسودا والافلا وذلك انما هو بحكم القوة العاقلة القطعية
لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهة ولم يعلم له مستند ولا مخالف
بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال مطلوبية المفتى به ورجحانه في النظر بناء على مذهب من
ينكر حجية الظن المسبب عن فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب
المعالم الخلاف والدليل هو الوجوه السابقة من حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة
القطعية المستفادة من اطلاق عباير هم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع انتهاء ابهام
الى فتوى المفتي مكابرة على ان الخبر في الصحاح من تلك الاخبار انما هو السماع حيث عبر فيها
بقوله من سمع شيئا من الثواب الخ ولا ريب في صدق السماع على ذلك ثم انه لو افتى المفتى

في جواز التسامح في فتوى الفقيه

على استحباب شيء مثلا بحيث اورث فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده ليس قابلا ولا
يورث الاحتمال ايضا ولا فهو المعتمد فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم ان هذا الاحتمال على هذا
الفرض لنظر الى احتمال الثاني عن مجرد الامكان الذاتي وهو غير معتبر لما مر ثم انه يعلم مما ذكر
ورود ايراد على الفاضل القمي حيث نقل القول باستحباب اتيان مقدمة الواجب من الغزالي
ونفى عنه البأس للمسامحة في السنن لوجود قول الفقيه وانت خبير بان الحكم بترتب الثواب على
المقدمة اما لاجل مجرد احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف
واما الفتوى الفقيه ففيه ان احتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب عن فتوى الفقيه ليس
الا لاجل احتمال دلالة دليله على مضمون الوجب للاحتمال المطلوبية وذلك انما يصح حيث
لم يعلم مستنده او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند وبفساده فلا دليل على جواز
فتواه التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض الخبران الصحيحان الجامعان لشرايط الاعتبار الغير
المفيدين للوصف بحيث يكون احدهما مفيدا للظن الضعيف الذي لم يبلغ مرتبة تعتني به العقلاء
او يكون الدال على النفي مفيدا للظن بصدق مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصلا
او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا موردا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاحاد
الضعاف وان افاد الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب او الكراهة ام لا الحق نعم
للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ماذكر الى الان انما كان فيما دل دليل غير معتبر على استحباب
شيء او كراهة مع عدم قيام احتمال الموجوبية واما مع قيام احتمال الحرمة ففي جواز التسامح
لجريان الدليل واطلاق عباير العلماء وحيث حكموا لعدم جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف
الى تلك الصورة وعلى التامل اما ان يكون احتمال الحرمة ناشيا ومسببا عن الادلة الاجتهادية
او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من الاسباب الغير
المعتبرة كالنوم والرمل ففي الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهرا وان
احتمل في الواقع لعدم الدليل مع ان الاصل يقتضي عدم الجواز ولحكم القوة العاقلة على حسن التحرز
فلو كانت حاكمة مع ذلك بالاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة الى محل
الفرض وعلى فرض الانصراف فغير معتبرة هنا لانعقاد الاجماع من الطائفة المحقة على عدم جواز التسامح
في الصورتين واما في الاخير فكذلك للاجماع ايضا وقس على ماذكرنا مالو دل الدليل الغير المعتبر

اشكال والتحقيق ان يقال احتمال التحريم اما ناش من مجرد الامكان الذاتي او مسبب عن سبب على الاول لا ريب في جواز التسامح

على كراهة شئ على قيام احتمال الوجوب لعين ما مضى وما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب
مع احتمال الكراهة او العكس من غير فرق بين المقامات والادلة
الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك
الجهة والمعاملة تقابل ذلك واما معناه الثانى فهو ما يكون مجعولا للشارع ومن مخترعاته
ومعنى العبادة والمعاملة يقابله وهما بالمعنيين الاخيرين الان محل الكلام فنقول لا ريب فى جواز
التسامح فى المعاملات بالمعنى الاخير مع احتمال الشرائط السابقة فى جواز التسامح واما العبادة
بالمعنى الاخير فالحق فيها ان يقال ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة اولا وعلى الاول اما ان
يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا ولا ريب فى جواز التسامح فى الاول من الاول فى عبادة اعنى يثبت
مطلوبيتها وكيفيتها من الشارع نوعا فلو كنا مثلا مامورين فى الاتيان بتلك العبادة بالكيفية
المخصوصة فى الامكنة او الازمنة غير بين ثم دل دليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة
فى المسجد مثلا فلا ريب فى جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض افراد
الكلى المرخص فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا وذلك لجريان دليل التسامح من
حكم القوة العاقلة القطعية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة وكذا الكلام
فيما يثبت كراهة شئ ثم دل الدليل على شدة الكراهة فى زمان مخصوص او مكان مخصوص واما
فى القسمين الاخيرين اعنى ما لم يثبت فيه شئ من المطلوبية والكيفية او الكيفية خاصة
كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة خمس ركعات بتسليم وكما لو يثبت مطلوبية
صلوة النافلة فى الجملة ولكن لم يثبت كيفية الاتيان بها هل هو جائز فى كل زمان ام لا فدل
الدليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايضا فلا ريب فى عدم جواز التسامح
حينئذ لما مر من عدم جواز التسامح فى محتمل التحريم وان لم يكن
ح لما مر من عدم جواز التسامح فى محتمل التحريم وان لم يكن
ناشيا من الادلة الاجتهادية بل كان ناشيا من حكم الاصل والاصل فى المقام مقتضيا
التحريم والعجب من بعض الافاضل كيف جوز التسامح فى العبادات واطلق فتدبر التا
لاشبهة فى جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص فانه القدر المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا
من الادلة واما قبل الفحص كما لو صادف على الدليل الغير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم
احتمال المرجوحية كما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب او الدال على الكراهة مع عدم
احتمال

بالمعنى

فى جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص

٨١

احتمال المطلوبية كما لو دار الامر بين الاباحة والكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم
لجريان الادلة ولظاهر اطباق المسامحين فى السنن والمكروهات على جواز التسامح فى الصورة
المفروضة قبل الفحص ولا دليل على لزوم الفحص ايضا اصلا من الادلة الاربعة وغيرها الثالث
لو تعارض الدليلان الغير المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما ويقتضى كل منهما نفى استحباب
الاخر وحصل القطع بان المستحب الواقعى واحد منهما فلا اشكال فى جواز اتيان كل منهما
من باب المقدمة وانما الاشكال فى جواز الحكم باستحباب كل منهما شرعا بالاستقلال من باب
التسامح وعدمه والحق الجواز لجريان ادلة التسامح ومثل ذلك ما لو لم يمكن الجمع بين الفعلين
اللذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى احدهما استحباب تقديم نافلة المغرب على تعقيبه والاخر
العكس فهل يجوز التسامح فى كل منهما بالحكم باستحبابهما معا على التخيير ام لا الحق نعم لجريان
ادلة التسامح وهل التخيير بدوى ام استمرارى الحق الاخير لحصول الوثوق له ولو دار الامر بين
الامرين عقيب كل صلوة ويقتضيه الدليل التخيير الرابع لو كان مذهبنا فى الشبهة المحصورة
على جواز الاقتصار على القدر الكلى من الواجب والحرام فهل لنا التسامح والحكم باستحباب اتيان كل
من المحتملات فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام والانزجار عن كل من كلها فيما دار الامر
بين الحرام وغير الواجب ام لا الحق نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز
التسامح ان كانت منصرفة الى هنا والا فتدبر الخامس ما قلنا بجواز التسامح فى
ادلة السنن والكراهة فهل اللازم جعل احتمال المطلوبية جزء من النية بان ينوى اصلى
هذه الصلوة فى هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة الى الله تعالى ام لا مدخل
احتمال المطلوبية فى النية ويحصل القرب والزلفى بدونه ايضا بمعنى ان الاحتمال علة
محدثة للحكم فقط فيه اشكال لان فى بعض الاخبار من بلغه شئ من الثواب على عمل فصنعه
فصنعه رجاء لذلك الثواب الى اخره وفى بعضها من بلغه شئ من الثواب على عمل فصنعه
بلغ اليه ذلك الثواب الخ فظاهر الاول الاول والاخير الاخير فتدبر والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة
الاخبار على كل منهما وعدم وجود التعارض الا على مذهب من يقول بان الاختلاف فى الاحكام
الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث
يفتون باستحباب العمل مثلا من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه

فى بيان تعارض الدليلين الغير المعتبرين

شبهة
المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كما كان من باب التخيير ايضا السادس من لا
في جواز النسخ للمجتهد فانه القدر المتيقن من جواز النسخ واما المقلد ففيه اشكال من
استصحاب
اقتضاء الاصل لعدم ومن اطلاق الادلة والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بناء على اتيانه
والانزجار عن المكروهات ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج الاخير عن البحث ظاهر
لاحيرمنه لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والالزم زيادة
الفرع اعنى التقليد والاجتهاد على الاصل اذ وجوبها مقدمى وهو فرع وجوب ذيها والمفروض
العدم وعلى الاول اما ان يكون بناء على التقليد في غيرها او يكون بناء على النسخ وخروج الاول
عن البحث ظاهر وللاعمى فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة النسخ في ادلة السنن
والكراهة اولا يكون مجتهدا وعلى الاول لا ريب في جواز النسخ للادلة الدالة عليه وعلى الثاني اما
ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة النسخ او ان بناؤه على النسخ من غير بصيرة وعلى الاول لا ريب
في جواز النسخ للادلة الدالة عليه وعلى الثاني ان بناؤه على النسخ بلا بصيرة وعلم لا على
وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى الاول ايضا لا ريب في جواز النسخ له بناء على مذهب
القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد في كل مسئلة فقهية جايز واما على مذهب من ينكر
كون المسئلة فقهية بل نقول انها من المسايل المشتبهة كونها اصولية ام فقهية او انها من المسايل
الاصولية جزما او على مذهب من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير
لا ريب في عدم جواز النسخ اتكالا على الاصل المعتضد والدليل المخرج اما العقل او الاخبار والمفروض
انتفاء العقود على كليهما واطلاق الاخبار بجواز النسخ ولو مع عدم العثور على الدليل منصرف
الى الغالب وذلك غير خفى وحكم القوة العاقلة منتف اذا ظهر ذلك كله فاعلم انا قد ذكرنا
سابقا اشتراط الاسلام والايمان والبلوغ في الراوى بناء على مذهب المتعبدين وعدم اشتراطها
بناء على مذهب الوصفيين الا انه قد اشترطنا التمييز في الراوى لما مر وانه لابد فكل من الطائفتين
التصدى بذكر هذه الشرايط وانه يصح من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل او الدليل
على العدم وذلك لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلث لم يثبت منها الا
حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن فلا نعم لو لم يحصل لنا القطع بتحريم
العمل بالظن او الظن المتاخم بالعلم على تحريم بالظن يكون ذلك الظن الذى لم يحصل لنا القطع او الظن
المتاخم

٨٢
المتاخم بالعلم على تحريمه مندرجا تحت المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح فتم ما ذكر
لابد لهم التصدى لاشتراط وجودا وعدما التشخيص الصغرى ولما عنوان العلماء في كتبهم الاصولية
لحجة كل من الشهرة والاجماع المنقول وغيرها اصلا عليحدة بناء على مذهب هذا اهل العدالة في الراوى
شرطا ام لا واختفاء الحق موقوف على بيان مقدمات الاول في انه لو كان الراوى معلوم الفسق وكان
كان معلوم التحرز عن الكذب فهل يسمع خبره على مذهب التعبد ام لا الحق الاخير اذ الدليل على
التعبدية اما الاجماع او الايات اما الاجماع فهو امر لبى لا عموم فيه ولا يفيد الا الحجية غير معلوم الفسق
في الجملة كما سيأتى واما الايات فلا ريب ان اية النفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق
اية البناء نص في تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبين والتعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق
فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فاذا صار حرمة العمل بخبر الفاسق من الظنون
الخاصة كالقياس مضافا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل على عدم الدليل على الحجية
كان بالاصل فكيف فان قلت ما ذكر من وجود التعارض بين البناء واتيتى النفر والكتمان انما
يتم اذا كان المراد من التبين العلمي وهو في محل المنع بل المراد الاعم التبين العلمي والظنى وفيما نحن
فيه التبين الظنى حاصل اذ المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق
قلنا اولا ان التبين من البيان والبيان هو العلم فاطلاقه على القدر المشترك بين العلم والظن
مجاز لا يصار اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه وثانيا سلمنا انه حقيقة في القدر المشترك
وانه بالنسبة الى فرديه متواط وغير مشكك الا ان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من
المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد من التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين
الظنى ولا ريب انه غير مأمون عن الاصابة في الفتنة وثالثا سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى
الاعم وانه المراد ايضا الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلى فيما اخبر
الفاسق وتبين الاجمالى بانه متحرز من الكذب الى غير مجد فانقلب بعدما قلنا بحجية
الاحاد من باب التعبد فلا يفرق بين المسايل الاصولية والفرعية وبعدما ثبت ذلك
فيكون خبر الفاسق المتحرز عن الكذب حجة لما اخبره الشيخ من الاجماع على جواز العمل بما
اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات قلنا مع ان انحصار ادلة
حجية خبر الفاسق لو احل الى هذا حاصل الكلام ان مرادك من قولك يقع التعارض هو التعارض

بين المنطوق واما اخبره الشيخ او بين المنطوق والمفهوم حيث ان الاول دال على عدم جواز العمل
بخبر الفاسق وان اخبر عدل لعله على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بقول العادل وان كان
خبره جواز العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات الحكية في المقام على عدم الجواز
فان كان الاول فالمنطوق مقدم لاعتضاده بالاجماعات المنقولة والشهرة الحكية والاصل
وان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم اذ التعارض من باب العامين من وجه مادة الاجتماع
خبر العدل الدال على انعقاد الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب ولا ريب انه لا بد
من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته واعتضاده بالاجماعات الحكية والشهرة
العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات الحكية على عدم الجواز مقدم لكثرتها
واعتضادها بمنطوق الاية الشهرة العظيمة والاصل فتم واما على من ذهب الوصفين فهل
يجوز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الوصف ام لا والحق الجواز لعدم الدليل على المنع لانصراف الاجماعات
الحكية والشهرة العظيمة الحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح سيما بملاحظة الامر بالتبين
بناء على ما قلنا بانه موضوع للتبين العلمي واما لو قلنا موضوعة للاعم من الظني فالاية ناصة
في جواز العمل بخبره بل لزوم العمل به اذ المفروض حصول التبين التفصيلي في غيره ظنا على انا
لو قلنا موضوعة للاعم من الظني فالاية بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد ايضا نقلنا
بالتزام تقييدها بصورة الانفتاح والالزم الاقتصاد بالاخبار الصحيحة ويلزم منه ما يلزم
من الاقتصاد بالمعلوم من الخروج عن الدين اذ مجهول الحال وغير الموثق وغير المسلم نظائرها
ما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم الفسق في موهومية الاعتبار واذا ثبت لزوم
التعدي في الجملة ثبت مطلقا لقبح الترجيح بلا مرجح المقام الثاني في انه لو قلنا بالتعبد في حجية
الاحاد بطريق الايجاب الجزئي فهل رواية مجهول الحال معتبر ام لا الحق الاخير للاصل ومنطوق
اية النبأ اذ الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال
من باب المقدمة كما انه يلزم في خبر معلوم الفسق بالاصالة بناء على ما وصفنا من استقلال
العقل على ترك المقدمة لافضائه الى ترك ذيها حكما انا قلت المتبادر من الاسامي المتعلقات
بالاحكام انما هو المسميات المعلومة فالتبين في معلوم الفسق لازم والمجهول مندرج تحت
المفهوم قلنا تبادر المسميات المعلومة من الاسامي انما وضعي واما اطلاقي فانقلت بالاول

فقد

(في الحاشية:) وهل سبيل الايجاب الجزئي فهل رواية مجهول الحال معتبر ام لا

فقد اخطات والالزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب
الفاسق والعادل من المجهول وهو بط لما ترى من عدم صحة سلبهما عنه وان قلت بالثاني
فكل كيف ولو كان الامر كما ذكرت من انصرافها الى المعلومات لزم صيرورة الواجبات المطلقة
مشروطات بالعلم ولعله لم يقل به احد مضافا الى انه لو كان الامر كما ذكرت لزم عدم استحقاق
العقاب في العبد الذي قال له مولاه اكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيها صرفا وامتنع عن الفحص
عن فقيه الصرف وتركه اكرام من لم يعلم بانه فقيه صرف مع ان التالي مط فكذا المقدم وايضا
لو كان الامر كما ذكر لكان للعبد حينئذ وقوعه صورة المداهمة الاعتذار بان وجوب الاكرام كان
مشروطا بالعلم وما امر في السبيل بتحصيله والتالي باطل فكذا المقدم والحاصل ان كون الاسامي
للمسميات النفس الامرية مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه وهي المتبادر منها ايضا في امثال المقام
فان قلت دمتا كما يكون مشغول الذمة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المقتضي لترك العمل بخبر
مجهول الحال من باب المقدمة كذلك مشغوله بوجوب العمل بخبر العدل النفس الامري الذي مقتضاه
العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فاللازم الحكم بالتخيير كما في دوران الامر بين المحذورين
فان قلت غاية ما ذكرت وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم والحكم بالتخيير متعين عند
فقدان المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته فتم فانقلت ان كون المنطوق
ارجح لقوة دلالته انما يسلم فيما لو وقع الاشتباه في المراد واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما
هنا فهما في مرتبة الحجية سيان قلنا وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن المصير
الى المنطوق متعين لا لاجهية للوجه الذي استدل على نفسه حتى تقول ما تقول بل لاعتضاده
بالشهرة العظيمة والاصل المعتمد فتم فانقلت ان الاصل وان كان مقتضاه تحريم العمل بالاحاد
الا انه قد انقلب لاية النفر والكتمان خرج معلوم الفسق لمنطوق اية النبأ واما خروج المجهول
مجهول فيندفع بالاصل عند الشك في الخروج فمقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول
بالتعبد قلنا الشك شكان شك في الاستثناء او شك في المستثنى ودفع المشكوك بالاصل
انما يجري في الاول دون الاخير وما نحن فيه من الاخير فانقلت مقتضى المنطوق وان كان لزوم
التحرز عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم بالفاسق الذي هو اسم للمسمى النفس
الا انه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب اذ جواز

العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه وتحرزه عن الكذب يقتضي جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم
تحرزه عن الكذب بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين اخص مطلق لاعتبه
مطلقا فنعمل بالاخص في مورده وبالاعم في غير مورد الاخص فتعين العمل بخبر المجهول المتحرز
عن الكذب على التعبد والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منصرفتان الى المقام قلنا
انك اما ان تقتصر على العمل بخبر مجهول المتحرز عن الكذب فقط ولا تعمل بخبر المجهول الغير المتحرز
عن الكذب والفاسق المتحرز عن الكذب او لا تقتصر بل تتعدى الى المجهول الحال بان تقول كل
من عمل بخبر المجهول في صورة تحرزه عن الكذب عمل به مطلقا او تتعدى الى الفاسق المتحرز
عن الكذب نظرا الى من عمل بقول المتحرز عن الكذب عمل به مطلقا فاسقا او مجهولا فان قلت الاول
فقد خالفت الاجماع المركب لان من العلماء فرقة بنائهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مط وفرقة
جواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب مط فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب فقط خرق
للاجماع المركب فان قلت بالثاني ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان من قال بحجية خبر
المجهول عند عدم التحرز عن الكذب قال بها فيه مط ومن غيرهم لوجود فعل الشيخ حيث يقول بحجية
خبر المجهول في صورة تحرزه عن الكذب فقط فان قلت بالاخير فالاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع
المركب الاخر وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مط ولو عند تحرزه
عن الكذب فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب مط ولو كان مجهول الحال
بالاجماع المركب وهذا ارجح من ذلك لاعتضاده بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق
اية النبا وهذا اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فالمنع ظاهر وبالجملة لا ريب في ان
مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الاسم اسما للمسمى النفس الامري واما لو جعلنا
عبارة عن الفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول للاخفاء اصلا ولما لو شككنا في حال العرف
ولم نعلم ان المتبادر من الفاسق هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز
العمل بخبر المجهول ح لايتي النفر والكتمان والاجمال الطارى في اية النبا على ذلك الفرض اعاهد
في الاستثناء لا في المستثنى والقدر المتيقن خروجه معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل
يقتضي عدم الخروج فتم هذا بناء على مذهب المتقدمين واما على مذهبنا معاشر الوصفيين فلان
في جواز العمل بخبر المجهول عند افادته الوصف للوصفين السابقين ولانه بعد ما قلنا بحجية الظن

المسبب

المسبب عن خبر الفاسق المعلوم فهي المسبب عن خبر المجهول بطريق اولى قطعا فان قلت ان القول بجواز
العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف للاجماع الطائفة الحقة اذ العلماء فرقتان فرقة يقول بعدم حجية
خبر الفاسق مطلقا وفرقة يقول بحجية خبره لو تحرز عن الكذب فالقول بحجية مط يخالف الاجماع
قلنا اولا الاتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر
الفاسق من حيث هو فاسق مع قطع النظر عن القراين الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر
الفاسق من حيث هو فاسق حرام مطلقا والعامل اثم جزما وثانيا سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع
انضمام القراين ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع وثالثا سلمنا الاتفاق على
ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجية من باب الكشف وهو في غير حالة الانفتاح غير
كاشف سلمنا الكشف ولكن غاية الظن واين الدليل على اعتباره في المسئلة ورابعا سلمنا جميع ما ذكر
الا ان قولك بان ما نقول به مخالف للاجماع غلط لانا سوا نقول مع شي الطائفة لانا انما نعمل بالظن
وهو من خبر الفاسق الغير المتحرز غير حاصل ومن المتحرز غير مفيد في مثل المقام الثالث لو قلنا
بحجية الاحاد من باب التعبد فهل الخبر الذي رواه حديث العهد بالتكليف وهو الذي يكون
في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة ام لا
واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول هل يكون ان يوجد واسطة بين العادل
والفاسق والتحقيق انه لو قلنا بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا
تتحقق الواسطة واما لو قلنا بانها ملكة تمنعه عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر
واتيان منافيات المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا اختصاص لتلك
الواسطة بحديث العهد بل يمكن في البعيد عنه وان ندر كما لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده
ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك لبعده عن الخلوات الثاني هل يمكن العلم
بتلك الواسطة ام لا والحق نعم كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا
لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية يوجب الفسق فاخبر ذلك القريب عهده عن شيء من
الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب لم من تعذر حصول
العلم بتلك الواسطة لان المعاصي لا ينحصر في الظاهري ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطني ممتنع
عادة بدون الملكة ليس بسديد لانه اما اراد من المعاصي الباطنية فساد العقيدة مع عدم

بحجية الاحاد من باب التعبد فهو خبر الذي رواه حديث العهد بالتكليف

كلامه
العلم بالفساد واراد الفساد العقيدة مع العلم به او ارادته ترك واجب او فعل محرم وعلى التقادير
ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعبادة الذى هو ذات ملكة لان فساد العقيدة مع عدم
العلم بالفساد لو كان من المعاصى الباطنة الموجب لعدم حصول العلم بالعادل ايض وادعاء
امكان العلم بالباطن فيه دونه مما لا يصغى اليه مضافا الى انا نفرض معلما لعلمه العقايد الحقه
قبل البلوغ فحصل العلم لذلك المعلم بالواسطة لعلمه بحقيقة العقايد واما على الثانى فللقطع بعدم
اغلب المسلمين غير عالمين بفساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة فى الواقع واما على الثالث فلمنع
كون العزم على ترك الواجب او فعل المحرم محرما اولا ولمنع كونه من الكباير ثانيا ولعدم امكان
العلم بالفساد ثالثا الثالث فى انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان انتفى
الاصل القديم والاجماع امر لبى لا عموم فيه الا ان الادلة اللفظية الدالة على حجية الاحاد دالة عليه
ما نقلت فمنع شمول المفهوم من اية النبأ خبر الواسطة بين العادل والفاسق اذ المنطوق دالة
على عدم حجية نبأ الفاسق والمفهوم من المفهوم حجية نبأ العادل والواسطة مسكوت عنها
منطوقا ومفهوما قلنا المفهوم من المفهوم انما هو حجية غير الفاسق فيقتضى فهم العرف وغير
الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم حجية العادل لا غير الفاسق او يكون بالنسبة
الى الواسطة مشككا بالتشكيكات الاجمالى او معين العدم لقلنا بحجية نبأ الواسطة ايض
اذ اية النبأ لا تقتضى عدم الحجية بل غاية السكوت عن الواسطة ولا ريب ان اية النفر
والكتمان تدلان على حجية نبائه ومع امكان تحقق الواسطة او العلم بها حيث من الجواب عنها
فان قلت ما ذكرت من جواز العمل بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة
والظاهر عباير هم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها قلنا الاجماعات
المنقولة وظواهر عباير اذا صحت منصرفة الى الغالب الذى هو احد الامرين لا الواسطة بينهما
بل كاد ان لا يوجد فى الاخبار او كل فان قلت الايات وان دلت على حجية احد الواسطة ولكن المفهوم
من التعليل فى اية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة غير مامون عن الاصابة والفتنة
ولا ريب ان هذا ارجح لاعتضاده بالاصل قلنا ان التعليل اما عام واما خاص انقلت بالاول
فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العدل المعلوم عدالته وانقلت بالثانى فالتعليل غير مربوط
بالمقام لان الكلام فى الواسطة وهى غير الفاسق وهذا بناء على مذهب المتعبدين واما على مذهب

الوصفين

عنه
الوصفين فلا ريب فى حجية الظن عن اخبار الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن فى المسايل الفقه
ومن جملة شرايط الضبط واشتراطه فى الجملة مقطوع به بل لا نعلم فيه مخالفا وانما الاشكال فى
معنى الضبط فيحتمل ان يراد منه التدين او الحفظ او عدم النسيان او القدر المشترك بين
الامرين او هما معا فتلك احتمالات اربع ومقتضى الاصل على الاخير لانه القدر المتيقن الا ان اشتراط
الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا احتمال الاول ولكنه لو تحقق فلا ريب فى عدم حجيته باجماع
العلماء ولو كان ناسيا وغير حافظ فالامر دائر بين كون المراد منه الحفظ فقط او القدر
المشترك ولكن التحقيق الاخير للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط فى الراوى لم يكن
هذا الشرط منهم لاجل دليل دلهم على ذلك بخصوصه بل هو الاشتراط منهم لاجل عدم دلالة
ادلة التعبد على ازيد من ذلك ولا ريب ان اتصاف المخبر باحد الامرين موجب لحصول احد
الوصفين ولا ريب فى عدم اختصاص حصول احد الوصفين على احد الامرين معينا وبالجملة
لا شك فى اشتراط احد الامرين فى الراوى نعم هذا الشرط انما هو شرط فى الاغلب بمعنى انه يجب
ان يكون الراوى بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا والا حصول السهو نادرا فلا ينافى
بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط فى الاغلب والا فقد يحصل الوصف من غير ان يكون
جامعا لاحد الوصفين ولكنه خلاف الغالب فان قلت ما ذكرت من اشتراط الضبط فى الغالب
بمعنى انه قد يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع اما البسيط بناء على عدم المخالف
فى اشتراط الضبط واما المركب بناء على وجود المخالف فان من قال باشتراط الضبط قال به مطلقا
فخبر غير الضابط غير معتبر وان افاد الوصف قلنا اطلاق عباير هم منساقة الى الغالب مضافا
الى ما عرفت من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط بخصوصه الا ان الظاهر من الادلة التعبدية
حجية الاخبار المعتبرة لاحد الوصفين ولما كان افادة احد الوصفين ملازما لاتصاف المخبر
باحد الامور فى الاغلب فاشترطوا ما شرطوا فان قلت لو كان الضبط شرطا فى الراوى لزم
علماء الرجال بيان ضبط الراوى والتالى باطل فالمقدم مثله قلنا تصديهم لذكر الوثاقة مغنى
عن ذلك لانها اخص من الضبط مضافا الى تصديهم لذكر الضبط ايض فى جملة من المقامات
هذا بناء على مذهب المتعبدين واما على مذهب الوصفيين فالتحقيق ايض الاشتراط اما لاجل
ان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف او لاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتنى به العقلاء

واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء لقلنا بحجية فالشرط ايض شرط فى الا[غلب]
ثم ان فى المقام اشكالا وهو ان القول بانصراف الاية البناء الى الخبر المفيد لاحد الوصفين
انما يتم لو كان المراد من التبين العلمى واما لو اريد الاعم منه ومن الظنى فلا اذ المنطوق ح لزوم
التبين العلمى او الظنى من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم فى الخبر العادل
فلا انصراف الى خبر العدل يفيد احد الوصفين الا ان يق ان غاية ما فى الباب نفى التبين من
غير الفاسق الغير المفيد لاحد الوصفين وذلك اعم من الورود والقبول فتم ولكنا بعد ما قلنا
بان المراد من التبين هو العلمى فلا اشكال ثم انه هنا تتمة وهو انه بعد ما قلنا بحجية الاخبار
الجامعة للشرايط تعبدا فهل هى حجة عند جامعيتها للوصف او مطلقا وعلى الاخير فهل هى حجة
ولو كان المعارض من غير معتبر او حجيتها مخصوصة بصورة كون الخاص لعارض معتبرا وعلى الا[خير]
هل هى حجة مطلقا ولو كان المعارض غير معتبر عند بعض دون بعض او حجيتها مخصوصة [لعارض]
بصورة كون المعارض وفاقيا والقدر المتيقن من الادلة التعبد بحجيتها عند افادة الوصف
وكان العارض غير معتبر وفاقا كالقياس فحجيتها وفاقية وكذا لو كان عند من لا يعتبر العارض
العارض وفاقى الاعتداد واما اذا لم يكن العارض معتبرا وفاقا كالشهرة فلا ريب فى حجيتها عند
من لا يعتبر المعارض باجماع العلماء وان ناقش فى حجيتها ح صاحب المدارك فى بعض المقامات
ومخالفته لو ثبت فغير مضر بالاجماع وبناء العرف على ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده
اعمل بخبر زيد ونهاه من خبر عمرو ولكان بناء العقلاء على اخذ خبر زيد وطرح خبر عمرو وان
افاد الوصف الشخصى فتم ضابطه فى العدالة وفيها مقامات سبعة الاول فى بيان معنى
العدالة لغة وشرعا اما لغة فاعلم ان للعدالة اطلاقات خمسة قد تطلق على المساوات كقولك
كيلنا عدل لكيلكم وهذه الكفة من الميزان عدل لتلك اى مساوية له وقد تطلق على خلاف
الظلم ومن هنا قولهم فلان عدل اى غير ظالم ولعل اطلاق العدل على السلاطين والحكام من هذا
الباب ولا يخفى عليك انهم وان نصوا على ان العدالة عبارة عن خلاف الظلم وهو كما يطلق على الظلم
على الغير كذا يطلق على الظلم على النفس ايض الا ان انصرافه على الظلم على النفس محل المنع فى كلم
يظلم الفاسق الغير فيقال هو عدل اى غير ظالم وان ظلم نفسه وقد يطلق على الاحسان ومنه
قوله تعا ان الله يامركم بالعدل والاحسان ان كان الاحسان عطف تفسير فتم وقد يطلق على

ولو عند عدم افادتها الوصف ظنا او اتصافا او عند كون عدم افادة الوصف لعارض وعلى الا[خير] هل هى حجة

عدالة

التوسط

٨٦

التوسط فيقال فلان عدل اى متوسط فى اموره بين طرفى الافراط والتفريط وقد يطلق على المثال
يقال فلان عديم العدل اى عديم المثال فهذه اطلاقات خمسة فى المعروف فى كتب اللغة هو الثلثة
الاول اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاطلاق الاول حقيقة لغة باتفاق اللغويين فمقتضى القاعدة ح
المجازية فى غيره من الاطلاقات لا اصل عدم الاشتراك لكن عدم صحة السلب عمن ليس بظالم يقتضى
الحقيقة فى الثانى ايض فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لاحد المعنيين
لا يبعد ان يحمل على الاول لاشتهاره فح لو وجد فى كلام الشارع او احد امنائه عم لفظ العدالة وما
يشتق منه وقلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساوات
اذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكر فى العرف العام يثبت فى اللغة ايض هذا المعنى لاصالة عدم النقل
ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساوات التى هى المعنى الحقيقى اللغوى فما نقلت ان اصل تاخر
الحادث يقتضى عدم وصفها لما ذكر فى زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا
نعم الا ان المظنون تقدم هذا المعنى اللغوى على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل ح واما شرعا
فيطلق على ظهور الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ ويطلق على حسن الظاهر وظهور
الصلاح كما هو مختار بعض متاخرى المتاخرين وقد يطلق على الملكة المستلزمة للتقوى المانعة
من ارتكاب الكباير والاصرار على الصغاير والاقدام على خلاف المروة وقد يطلق على الثالث ايض
من غير تقييد بمعنى يمنع الاقدام على خلاف المروة ويطلق على ترك الكباير والاصرار على الصغاير
من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره العلامة المجلسى ره فعليه يكون حديث
العهد عادلا ثم ان من المقطوع نقل العدالة عن المعنى اللغوى الى معنى شرعى لانا لا نفهم من قولنا
فلان عدل الا اتصافه بصفة مسماة بالعدل لكن هل الناقل هو طائفة خاصة اعنى الفقهاء
حتى لا يكون اللفظ منذ رجاله النزاع الواقع فى الحقيقة الشرعية ام الناقل هو مطلق المتشرعة
يجى هنا اساس الحقيقة الشرعية لحق الاول لانه القدر المتيقن مضافا الى ان اهل العرف
لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما هو فى لفظ الفقه ايض ولو كان
النقل عند المتشرعة لعرف العرف معناه ايض وليس كك وتوهم ان الاستقراء وغلبة
ثبوت الحقيقة المتشرعة فى الالفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة فى هذا اللفظ مدفوع
بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية على المتشرعة فى الالفاظ

مختار

يكشف عن ثبوت الحقيقة الشرعية في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت
الحقيقة المتشرعة في لفظ العدالة لم يثمر ايض في كلام الشارع بناء على المختار من ان المناط في الحكم
بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة المتشرعة بل يدور الامر مدار تحقق
الغلبة المعتد بها في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي عند الش وهو غير معلوم في هذا اللفظ
فان قلت اغلب ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة يثبت فيه الحقيقة الشرعية ايض فالمشكوك فيه
يلحق بالغالب قلنا ان ادعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت عليه استعمال الشارع اياها في المعنى
الشرعي فالاستقراء مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب ممنوع وان ادعيت تلك
الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتفق غلبة الاستعمال عند
الشارع فممنوع ثم ان ايا من الاطلاقات المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعضها ام كلها
الحق ان شيئا من الاولين ليس بحقيقة لان المتبادر من العادل الذات المتصفة بالوصف النفسي
الامري الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجودا وعدما كما في لفظ زيد والرجل ايض مضافا الى
انه يصح سلب العدالة عمن ظاهره الاسلام والايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فيقال
بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلا والاطلاق الثالث ايض ليس حقيقيا لعدم
صحة سلب العادل عمن اتصف بهذا المعنى الثالث وان كان مقيدا على خلاف المروة فالتقييد بهذا
القيد الاخير ليس داخلا في الموضوع له فدار الامر بين الاخيرين ويكون الرابع متعينا لانه
يابى عنه العرف وذلك للشهرة المحكية بل المحققة وللاجماعين الذين نقلهما الفاضل المقداد
والشارح الارشاد ففي الاول ان العدالة عبارة عن الملكة باجماع العلماء وفي الثاني على ما حكاه
صاحب الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة بمعنى الملكة ولا ريب في حجية الظن
الحاصل مما ذكر في المسئلة لانها من الموضوع المستنبط والظاهر تطابق العرف مع ما ذكر فلذا
يطلقون العادل على من لا ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر فظهر
كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا اليه اللفظ عن اللغة وهل في كلام الشارع
وامنا يحمل على المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة نعم لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي
حملناه على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي اذ يبعد كون غيره اقرب مع
صيرورة هذا منقولا اليه هذا والانصاف ان المعروف في معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى

اللغوي

اللغوي وكذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار فان قول الراوي سائلا عنه ع بم يعرف
عدالة الرجل مثلا ظاهر في ان العدالة معناه عندهم غير المعنى اللغوي فاذن نحكم بانه هو
معنى الشرعي المتشرعة لاصالة عدم تعدد النقل فلا اشكال في كلام الائمة والظاهر في كلام الله
تع ورسوله ايض هو الحمل على المعنى الشرعي لان الظاهر من قول تع واشهدوا ذوي عدل
منكم انما هو الوصف النفسي الامري الملكي مضافا الى ان طريقة الرؤساء واستمرارهم على شيء
يكشف عن كون الرئيس عليه ايض فبطل ما قلنا سابقا من ان كلام الله تع ورسوله لا يحمل
على المعنى الشرعي المقام الثاني في ان العدالة المعتبرة في الشريعة ما ذا فنقول اعلم ان
الشخص اما ان يكون معلوم العدالة واما ان يكون معلوم الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى
الاخير اما ان يكون ظاهر الاسلام او مجهول الاسلام ايض وعلى الاخير اما ان يظن عدالته او لا
يظن بعدالته بان شك فيها او ظن بعدمها وعلى فرض الظن اما ان يكون الظن مسببا من
الاسباب الغير المعتبرة او من الاسباب المعتبرة فهذه صور ستة اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها
في الشرع للاجماع العلماء سواء كان العلم بالعدالة وجدانيا حاصلا من المعاشرة او شرعيا مسببا
عن شهادة العدلين مثلا والسر في ذلك انه لو لم يكتف بالعدالة وهو العدالة المعتبرة في الشرع
لضاع حق الايتام واختل نظام الانام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وظهور
الاتفاق واما في الثالثة فاشكال لان دعوى الاجماع على عدم اعتبارها مع ذهاب جمع الى
اعتبارها كالشيخين وغيرهما غير ممكن مضافا الى ان الظاهر من كثير من الاخبار ان ظاهر
الاسلام عادل ولكن لا يخفى ان مقتضى الاصول والقواعد عدم العبرة بها لاصالة حرمة العمل
بما وراء العلم والعمل برواية هذا الشخص عمل بما لا يعلم فالاصل حرمته ولاصالة عدم تحقق
المشروط لان جواز الاقتداء والحكم والاستفتاء مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل شهادة
هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققه وبعد شهادته سكلنا شككنا
في تحقق المشروط لان الشك في تحقق الشرط يلازم الشك في تحقق المشروط والاصل
يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية
فانها قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققه ومترتبة وبعد
شهادته شككنا فيها والاصل بقاء ما كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم

ترتب الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فانها قبل شهادة هذا الشخص مجهول
الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققه ومترتبه وبعد شهادته قد شككنا فيها والاصل [الذي] اتيان هذا
الشخص الواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتنى بقوله وكون الاصل عدم اتيانه بالافعال
المحرمة ايضا لا يضر لانا نعمل بالاصلين ونقول انه لم يات بالمحرمات ولا بالواجبات فيكون
فاسقا ايضا ولاصالة الفسق ايضا لان معلوم الفسق اغلب من معلوم العدالة فليلحق المشكوك
بالاغلب فان قلت ان تلك الاصول الخمسة كلها فاسدة اما الاخير فلان غايته ما يلزم منه
هو الظن بالفسق وهو ظن بالموضوع الصرف لا يعتنى واما الرابع فلان للمسئلة صور ثلثة
الاولى عدم العلم باتيانه الواجبات والانزجار عن المحرمات الثانية عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم
بانزجاره عن المحرمات الثالثة عدم العلم بانزجاره عن المحرمات والعلم باتيانه الواجبات واصالة
الفسق المسبب عن اصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاوليين دون الاخيرة
فان نحكم باصالة العدالة اذ لا مانع فيها الا احتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدمه فهو ان فيها
بالواجبات بالفرض وتارك للمحرمات بالاصل فيكون عادلا واما في الثالث فلانا نفرض الكلام فيما
كان هذا الشخص اولا معلوم العدالة فزال عنه حسن الظاهر وظهور الصلاح وبقي الاسلام
مع عدم ظهور الفسق فان الاصل ح ترتب الاحكام السابقة على زوال حسن الظاهر فيستصحب قبول
قوله بالاصل واما في الثاني فلان الشك في المقام ليس في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع
بالشرطية حتى يقال ان الشك في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك
انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق
وكونه شرطا يقيني ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على القدر المتيقن عليه بيننا وبينك في العدالة
وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط وكفاية هذا القدر الذي هو شرط بالاتفاق
من الفريق فيما نحن فيه مثل ما لو شك في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد في الراوي
القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح ان يق هنا بان الشك الواقع في اشتراط الايمان
شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية فكذا فيما نحن فيه فلا دفع لهذا الكلام واما في الاول
فلانه معارض بما فرضنا من الاصل فيمن يسبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك بان الظن انما
هو في الموضوع الصرف وهو فيه غير حجة ممنوع في هذا المقام واما بان الشك انما هو في الشرطية

لاى

لاى تحقق الشرط فهو مسلم وكذا قولك بان اصالة الفسق معارضة باصالة العدالة مسلم ايضا لكن
عدالة اصالة الفسق ارجح لان الظن الشخصي هو ولئن العلم مع ما فرضته من استصحاب
سماع قول المسبوق بالملكة فهو مسلم لكن هذا الاستصحاب دليل وارد لا ينافي كون
الاصل الاولي هو ما ذكرناه من اصالة عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث
اللب هو عدم الاعتبار واما في اللفظيات كان يكون هنا اطلاق او عموم في مقام من المقامات
ينفي مقتضى الاصل كان يرد دليل على جواز الاقتداء بكل واحد فهو معمول به لكنه دليل
وارد ايضا والحاصل ان الاصل الاولي وهو ما ذكر بل ههنا ادلة اجتهادية على طبق الاصل
الاولي ومنها الشهرة العظيمة البالغة حد الاجماع بل في الرياض عن المحقق الاجماع من الامة
على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق ومنها قوله تع ان
جائكم فاسق الخ بناء على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن البناء اعم من الشهادة
وغيرها وفيه نظر اما اولا فلان وضع الفاسق وان كان للفاسق الواقعي لكن الظاهر
منه هو الفاسق المعلوم اعني المعتقد بمعنى الاعم فيكون مجهول الحال من رجال المفهوم
واما ثانيا ان المتبادر من البناء غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم
منها ومن غيرها الا ان يدعى الاجماع المركب بين فرد البناء بان يق اذا ثبت من الاية لزوم
لزوم التبين عن بناء مجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبره عمل
مط وكل من نفاه نفاه مط وفيه ان الكلية من الطرفين ممنوع فان الشيخ عمل ببناء مجهول
الحال في الشهادة لا في غيرها ولا تنافي بين قول الشيخ بحجية بناء مجهول الحال في غير
الشهادة اذا تحرز عن الكذب وذلك لان هذا الكلام منه انما هو لاجل تحرزه عن الكذب
ولذا قال بحجية بناء المتحرز عن الكذب وان علم فسقه لا لاجل كونه مجهول الحال وكذا
لم يقل بحجية بناءه مط وايضا من الاصحاب من عمل ببناء مجهول الحال في غير الشهادات مطلقا الا فيها
فظهر فقدان الاجماع المركب من الطرفين وتم الايراد الثاني ولكن يمكن ابطاله بعد تسليم
عدم ورود الايراد الاول بان البناء مطلق فيشمل البناء في جميع موضوعات وغيرها بل شموله
للموضوعات اظهر نظرا الى خصوص المورد ولا ريب انه بعدما ثبت عدم جواز العمل ببناء
مجهول الحال في الموضوعات التي يكون البناء فيها نوع شهادة ثبت عدم جواز العمل ببناء

ومنها الشهرة العظيمة

في الجميع انواع الشهادات بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية بناء مجهول الحال في مورد الشهادة
قال بناء مطلقا ومن نفاه نفى مطلقا وثالثا انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس
الامري ومن البناء اعم من الشهادة وغيرها وان لازمه عدم قبول خبر مجهول الحال من باب
المقدمة لكن نقول ان العادل في المفهوم ايضا اسم للعادل النفس الامري ومقتضى ذلك
العمل بقول مجهول الحال من باب المقدمة مدار الامر بين الواجب والحرام وتعيين احدهما
يحتاج الى دليل فما وجد المبين فان قلت ح تعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى قلنا ان
ارجحية المنطوق مسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما نحن فيه الا ان يقال ان المنطوق
ارجح لاعتضاده بالاصل السابق فيكون اقوى ولا يكون ذلك تمسكا بنفس الاصل ايضا بل
بالدليل الاجتهادي المعتضد بالاصل ومنها قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان المراد — ومنها الآية
من العدل هنا ليس هو الاستواء لانه غير مناسب للمقام ولا خلاف الظلم ولا حسن الظاهر
وظهور الصلاح لعدم كون شيء منهما معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فواضح واما شرعا
فكما مر ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة فبعد ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك — من
فان كان في الشرع ايضا كذلك فالمطلوب ثابت والا بان كان معناها شرعا حسن الظاهر مثلا
لزم تعدد النقل والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى
الموجود عند المتشرعة في تلك الازمنة القليلة فاذن يكون الامر بين دائرا ان يكون المراد
من العدل خلاف الظلم او الملكة فح فان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فان كان المراد
من الظلم اعم من الظلم للنفس ومن الظلم للغير فالمطلوب ايضا ثابت لان من لم يظلم نفسه
ولا غيره فهو عادل بالملكة فح وان كان المراد هو الظلم للغير كما هو الظاهر الظلم لزوم التقييد
الاكثر لان الاغلب من غير الظالم للغير هو الفساق وبالجملة الظاهر من العدل في الاية غير
المعنى اللغوي فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة فان قلت ان الاية
دلت على لزوم الاشهاد ومن ذوي العدل وهو لا ينافي صحة قول غير العدل كما هو محل الكلام
قلنا ان الظاهر من الاية ومن الامر بالاستشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف
قبول الشهادة عليه لا لمجرد الاستشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن
يمكن ابطال هذا الدليل اذ يحتمل ان يكون المخاطب بهذا الخطاب الموجود في الاية القضاة

فيكون

٨٦

فيكون العدالة شرطا ويكون الاية تام الدلالة على المطلوب ويحتمل ان يكون المخاطب بالاستشهاد
من له الحق فيكون الامر للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة ح
عدم سماع شهادة غير العادل حتى يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة ح عدم
كون غير العادل مصونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المطلوب هذا ولكن ايضا ان كلام الظاهر — هذا الكلام م
وجيه لو لم يكن الصدد مبينا للمخاطبين ولكن الصدد يكشف عن المخاطب لان صدر الاية
الشريفة واذا طلقتم النساء فيكون الخطاب المطلق فيكون الامر ارشاديا توصليا فيثبت
ان الشهادة في الطلاق لا تسمع الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب ومنها قوله — ومنها الآية
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون ووجه
الدلالة ظاهر لا يقال المتحرز عن الكذب ربما يرضى من له الحق بشهادة فلا دلالة في قوله ممن ترضون
على المطلوب اعني اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد ممن ترضون دينه
وامانته وصلاحه وعفته وتنقيته فيما يشهد به وتحصيله وغيره فما كل صالح مميز ولا كل
مميز محصل صالح والروايات وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان القيد اعني قوله
ممن ترضون مختص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب
في خصوص المقام مضافا الى ظهور رجوع القيد في الاية الشريفة الى جميع ما تقدم ومنها الاخبار — ومنها الاخبار
الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي ع قال
كان رسول الله ص اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضى بها
ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث
رجلين من خيار اصحابه يسئل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم
فاذا اثنوا عليه قضى ح على المدعى عليه الى ان قال وان كان الشهود من اخلاط الناس
غرباء لا يعرفون اقبل على المدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير
انهما قد غلطا فيما شهدا علي نفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين
او احلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة ظاهر واحتمال كون الشهود مجهول
الاسلام فكان الفحص عن اسلامهم مدفوع بانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم على المعصوم الفصل
بين المسلم والكافر مضافا الى ان مجهول الاسلام ظاهر الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى

الفحص عنه فتم على ان في بعثته صلى الله عليه وسلم الخيار من اصحابه ايماء على ان مجرد الاسلام غير كاف واورد على
تلك الرواية وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم
بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم فالمعنى لا نعرف منهم شيئا من الخير ولا منه
عدم معرفة صلى الله عليه وسلم باسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية
مجهول الاسلام وفيه ان الظاهر من قول القائل عرفته بخير ان اغلب اموره الخير ولا يقال
هذا الكلام فيما عرفت منه خيرا واحدا وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم الخيرات واذا كان
معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر
عند الاثبات فيكون معنى لا اعرفه بخير اي لا اعرفه بكون اكثر اموره خيرا ولا نفي مطلق الخير
حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر من الخير خصوص الخير الذي هو ما وراء الاسلام فان قلت
النكرة في سياق النفي موضوعة لغة لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه
ولئن سلمنا ان العرف كما تقول من حملهم على سلب العموم فقلنا انه متعارض ح العرف واللغة
والاخير مقدم فلنا نحن قاطعون بعدم العرف بين زماننا وزمان الشارع فيحمل عليه كلام الشارع
لا على اللغة وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو في الافراديات لا التراكيب والشاهد هو
القطع بعدم العرف الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لكونه
لازما فلعله كان من باب الاستحباب وفيه ان الظاهر من الرواية هو المطلوبية بطريق اللزوم
لان مداومته على ذلك كما تظهر من قوله عم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام
وتعويقها الى الفحص كاشف عن الوجوب ايضا ولان سؤاله صلى الله عليه وسلم احوال الشهود عن اهل محلة
الشاهد
يشهد بذلك ولان اصلاحه بين الخصمين واجراء الصلح بينهما اذا لم تبين حال الشهود
عليه الثالث انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا من اين وفيه ان لزومه علينا
ثابت بادلة الاشتراك وقد مضى ذكرها ومن جملة الاخبار ما رواه في الفقيه والاستبصار
مع صحة السند في الاول لعلها عن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام تعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج
واليد واللسان وتعرف بالاجتناب عن الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب
الخمر والربا وحقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله

ان يكون ساتر الجميع عيوبه الى ان قال ولا تخلف عن جماعتهم اه وجه الدلالة انها دالة على عدم
كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق صدرا وذيلا اما الصدر فلظهوره في كون العدالة
المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة على ذلك اه لو لم يكن ظاهرا في الملكة فلا اقل من
ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال ان ما ذكر مبني على كون الرجل من المسلمين
وهو محل تامل لانا نقول الظاهر هو ذلك سيما بملاحظة سؤال السائل وزمان المسؤول عنه
حيث ان المسلم كان اغلب ح سلمنا كون الرجل اعم من المسلم لكن الجواب اعم وليس في الجواب تفصيل
فترك الاستفصال يفيد العموم فان قلت ان تلك الرواية لا دلالة فيها على المطلوب بحيث يكون حجة
اولا بان في السند من هو واقفي فلا عبرة به وثانيا ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة
في الاستغراق الحقيقي او العرفي ايضا كقولك جمع الامير الصاغة ولفظ بين ظرف ومن المقرر
انه لو سبق الظرف امران يصلح كل منهما للعمل في الظرف كان الاخير عاملا لانه اقرب فمقتضى
القاعدة تعين حمل المسلمين على الاستغراق لاصالة الحقيقة وجعل الظرف متعلقا بالادلة لانها
اقرب ح فلا يدل الرواية على رد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين
بين
بحيث يحصل التميز معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق
العدالة المعتبرة حتى يكون ردا على الشيخ ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا
نسلم الظهور في غيره ايضا فطرء الاجمال وسقط الاستدلال وثالثا سلمنا دلالة الرواية
على كون الستر لجميع العيوب كاشفا عن العدالة كما تضمنه الرواية لكن مجرده كاف لان اثبات خلل عيب //
شيء لا سيما يقتضي نفي ما عداه الا اذا افيد الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر انما يستفاد
من تعريف المبتدأ وهو قوله والدلالة على ذلك اه فهو في محل المنع واما يستفاد من اجل
السكوت في معرض البيان ففيه ان المقام مقام الاجمال لا البيان نعم لو سئل السائل عن جميع
ما يعرف به العدالة لكان لا ذكر وجه وليس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما يعرف به
العدالة فلا يدل ح اما من ابقاء الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج
بالدليل والمشكوك فيه مندرج في الحصر حتى يتم المطلوب واما من القول بان المقام ليس
مقام البيان بل مقام الاجمال فلا يتم الدليل لا يقال ح واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال وسقط
الاستدلال وخامسا بان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادعاه بعض لدلالتها

ورابعا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة ح م

على ان التخلف عن جماعة المسلمين قادح في العدالة وليس كك فلا بد من الحمل على خلاف الظ وهو
مشعر بحصول الاجمال وسادسا ان صدر الرواية مناقض لذيلها لان الصدر يدل على ان
العدالة عبارة عما اشتمل عليه الصدر من غير مدخلية للتخلف عن جماعة المسلمين فيها وجودا
وعدما والذيل يدل على ان العدالة عبارة عما ذكر مع عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض
قلت ان كل تلك الوجوه باطلة اما الاول فلان السند في احد الكتابين صحيح باعترافك وهو
كاف وعلى فرض عدم صحة الصحة منجبر بعمل الاصحاب في مقام رد الشيخ واما الثاني فلان
الظاهر ان الظرف متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة واما الثالث
فلان الظاهر ان السائل انما سئل حين الاشتباه فلو كان للعدالة المعتبرة طريق اخفى لكان
اللازم عليه ع اختصاصه بالذكر لا ذكر الفرد الاكمل ولهذا يندفع الرابع ايض لما عرفت من عدم
كون الاستدلال مبنيا على افادة الحصر من اللفظ فتم قلنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بانه
خرج ما خرج من تحت العموم وان العام المخصص حجة في الباقي وايض يمكن ان يق ان الرواية
دلت على ان ستر دليل على العدالة ولا ريب ان معرفة كونه ساترا كما يمكن بالعلم الوجداني
كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي فلا يخرج من تحت الرواية شيء فتم واما الخامس
فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما في السادس نجيب بمنع التناقض اولا لان الذيل
كاشف عن الصدر ثانيا نقول ان التناقض انما يكون منطق لو تمسكنا بالرواية في اثبات
العدالة المعتبرة واما لو تمسكنا بها في رد الشيخ فلا يضر التناقض لاتفاق الصدر والذيل على
ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وبالجملة الرواية ظاهرة في المطلوب
ومن جملة الاخبار قوله ع كل ولد على الفطرة وظهر منه الصلاح جازت شهادته ومنها غير
ذلك حتى ادعى بعض تواترها معنى ولكنه يحصل لنا الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن
الاشكال في انه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ام لا
بد من العلم فيكون تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي اسسناه لا ادلة مستقلة
وتظهر الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدعاه بالاخبار الاحاد فهل تقبل ام تطرح ومن الظاهر
ان المسئلة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لا في
تشخيص العادل في الخارج وليست من الموضوع المستنبط ايض لان النزاع ليس في معنى لفظ

العدالة

العدالة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية
ايض لانها ليست من عوارض الفعل الظاهري من المكلف وليست من الاصولية ايض لانها ليست
من عوارض الادلة ولكن التحقيق بان التبعيض بان يق ان العدالة المرتبطة باحوال الرواة من
المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها ظاهر الاسلام
حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية وان العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة
ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بظاهر
الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام لا وذلك مسئلة فرعية فمقتضى هذا التفصيل التفصيل
في حجية الظن بين الاول والثاني ولكنه خلاف الاجماع لان من عمل بالظن في هذه المسئلة عمل مطلقا
ومن لم يعمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب ح نقول اذا جاز العمل بالظن في العدالة
المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاز في غيرها ايض بالاجماع المركب
فان قلت يمكن قلب الاجماع المركب فنقول لا يجوز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الرجال
للاصل نظرا الى كون المسئلة اصولية وفي غيرها بالاجماع المركب قلنا اولا اما ان تقتصر في
التعدي بالاجماع المركب على ذلك القدر او تتعدى الى غيره من المسائل الفرعية فنقول
بعدم حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب فعلى الاقتصار تمنع مفصلا في الظنون الغير
وخارقا للاجماع المركب وعلى التعدي تكون خارجا عن الدين كما مر فتم فان قلت ان الدليل
الدال على حجية الظن بالمقدمات الثلث لم يدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم
مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا يجري هنا لان القول
بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا في
غيرها فانه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل واحد في الفرع فقط فلا ريب في مرجوحية الاول
بالنسبة الى الثاني فاين الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايض لمنع تحقق هذا الاجماع
المركب قلنا اما عدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ
استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال ان البحث
عن عدالة الشاهد وغيره لم يكن في زمن النبي ص وصحابته ومتابعيه وانما حدث في زمن
شريك ابن عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجتمعت العصابة في جميع الاعصار والا مصار

علی عدمه وفيه ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا اجماع منقول لا حجية فيه اذ لا يحصل الوصف
وهو غير حاصل سيما على ملاحظة ذهاب المعظم حتى الناقل في بعض مصنفاته على خلافه هنا
اذا عملنا بالاجماع المنقول من باب الوصف واما على مذهب العاملين من باب التعبد فلم نجد
عليه دليلا لان اية النبأ لا تنصرف الى الاجماع المنقول فلو سلمنا الانصراف لقلنا ان المتبادر
منها حجية النبأ الذي افاد الوصف لا مط ولو سلمنا لقلنا انه معارض مع الاجماع الذي
نقله المحقق في الشرايع وهذا ارجح للاعتضاد بالشهرة والاخبار والايات ومنها قوله تع
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الاية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق
بالاجماع وبقي الباقي وفيه اولا ان ذيل الاية قيد الاطلاق كما مر الا ان يق ان الاستثناء المتعقب
للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه الى الجميع وثانيا انه معارض
مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح للاعتضاد بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار
والاصل مع ان هذا مقيد وذاك مطلق فيحمل المطلق عليه ومنها الاخبار الكثيرة منها ما رواه
الصدوق في الامالي عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال قلت للصادق ع اخبرني عمن تقبل
شهادته وعمن لا تقبل قال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته فقلت اتقبل
شهادة المعترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المعترفين بالذنوب ما قبلت شهادة
الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا
او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر شهادته مقبولة وان كان
مذنبا في نفسه فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان كان فاسقا في الواقع
فان ذيل الرواية صريح في ذلك وفيه اولا ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه فهو
ليس بحجة وثانيا انها مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان
عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار السابقة مقيدة
بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون
ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان معرفة كونه ساترا لجميع عيوبه من غير المعاشرة عادة غير ممكن
فاذن لابد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى وثالثا سلمنا سند الرواية
واو دلالتها اقوى من ساير الاخبار ايض لكن ساير الاخبار مع ذلك ارجح للمرجحات الخارجية

من الاعتضاد

من الاعتضاد بالشهرة ومن اكثرية عددها ومن اعتضادها بالاصل ومن مطابقتها للكتاب
ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق ع في اربعة شهدوا على
رجل الى ان قال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا
الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وجه الدلالة انها تدل
بدليلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء
كان الفسق كذبا ام غيره ولو كان مقتضى الصدر قبول شهادة المحترز عن الكذب مطلقا وان
كان معلوم الفسق كما يشهد بذلك اطلاق قوله لا يعرفون بشهادة الزور اي الكذب لكن
الذيل قيده بما ذكر وفيه ان الايراد في الاخيرين والرواية السابقة وارد ان هنا ايضا ومنها
ما ورد في شهادة اللاعب بالحمام من انه لا باس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب
هو الاجوبة السابقة ثم اعلم انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة معلوم العدالة وعدم كفاية
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم
بالعدالة ام لا مقتضى الاصل ولا مقتضى الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام
واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن العلم باتصافه بالملكة فلا يبقى
عادل يحصل بقوله للعلم لانه ذو ملكة الا في غاية الندرة فلا بد من كفاية الظن حذرا من
التعطيل والحاصل ان من علمنا بستره او ظننا بستره اما ان يحصل لنا العلم بالملكة او الظن
المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد المتاخم بالعلم ولكنه ظن عقلائي حاصل
من المعاشرة ايض او الظن الطبعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل
شيء من الظن الطبعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل شيء من الظن
الطبعي ايض فتلك صور خمسة مضى الكلام في الاولين منها واما الثالثة منها فهي ايض معتبرة
شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية لا سيما ان هذا الظن من الظن
في الموضوع الصرف وقد عرفت ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة ولكن مع ذلك
حكمنا بحجيته في المقام لوجهين الاول القطع القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن يستلزم تعطيل
الحقوق من الاموال والدماء ويختل النظم كما بيان الملازمة ان المعاشرة اما اختيارية
واما اتفاقية لا سبيل الى الاول لان المعاشرة الامتحانية ليست الا الفحص والتجسس عن

احوال المسلمين وقد قال الله ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس الاخبار الكثيرة مضافا الى
اصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فان مورد هذا الاصل ليس الا اذا شك في الصحة
والعدم فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول
العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعارضة سلمنا لجواز المعاشرة الامتحانية لكن
الواقع في الاغلب بين الناس ليس الا المعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي
المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجوب المعاشرة الامتحانية ولا ريب انه مستلزم
للعسر والحرج لا سيما بالنسبة الى القضاة والحكام الثاني النقل الساطع وهو الايات والاخبار
الكثيرة كقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقد وان
مكنا بوضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومعه لا ريب في كون مظنون الملكة مظنون
العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تع واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان
المحترز عن الكذب ممن يرضى شهادته فضلا عن مظنون الملكة وكقوله في صحيحة ابن ابي
يعفور والدال للامة على ذلك كله انه بناء على كون المتبادر من الساتر هو المعتقد ستره وكقوله
فيما سئل عن شهادة المكاري والجمال وغيرهم فلا باس بشهادتهم واذا كانوا اخيارا الى
غير ذلك من الاخبار واما الرابعة من الصور فلا يخ اما ان يكون المانع عن حصول الظن الشخصي
هو القراين الخارجية واما يكون هو الغلبة النوعية الى غلبة الفسق وعلى الاول اما ان
يكون القرينة الخارجية سببا للظن بعدم الملكة واما يكون سببا لحصول الشك المتساوي
طرفاه وعلى التقديرين لا ينتفي تلك العدالة للاصل مضافا في صورة حصول الظن بعدم
الملكة الى قوله تع ان جائكم فاسق اه وعلى الاخير ايض لا يخ عن الصورتين المذكورتين وعلى
التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين الاول القطع القاطع لان المعاشرة الاختيارية قد عرفت
فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن الطبعي لا الشخصي ولا العلم فلو لم
يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال ايض الثاني الايات والاخبار لا سيما صحيحة ابن ابي يعفور
وقوله تع ممن ترضون فان قلت ان اللازم مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصور
السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة الى تلك الصورة وح يحتمل ان يكون
هذه الصورة هي العدالة المعتبرة بكلي قسميها ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان

المانع

المانع عن حصول الظن القرينة الخارجية ويحتمل ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان
المانع عن حصول الظن فيه هو الغلبة النوعية فما وجه الترجيح بعد احتمال الكل قلنا ان المرجح
لما ذكرنا هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصورة الرابعة فالحجية القسم الاخير منها
فكل من قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية القسم الاخير ايضا من دون العكس فهذا هو
المرجح للاخير لانه القدر المتيقن وايض نقول ان الغلبة النوعية مشتركة بين القسمين
الا ان القسم الاول فيه امر زايد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر فان قلت
انك اذا تعديت من الصور السابقة الى القسم الاخير من هذه الصورة فلم ما اقتصرت على صورة
الشك المسبب من الغلبة النوعية بل تعديت الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة
على عدم الملكة ايض مع ان مقتضى الاصل هو عدم التعدي قلنا نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك
ولم نتعد الى المظنون من هذا القسم لزم ما لزم ايض فان قلت ان اللازم دليلك وهو تعطيل
الحقوق في الاموال هو الحكم بكفاية تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة لكن في باب الشهادات
لا في غيرها لان الدليل لا يجري في غيرها قلنا الاجماع المركب بين الشهادات وغيرها يكفينا واما
الصورة الخامسة فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة دالة على فساد حاله وفسقه واما ان لا
يكون كك ان كان الاول فلا يعتبر العدالة لما مر مضافا الى الاولوية القطعية بالنسبة الى
القسم الاول من الصورة الرابعة التي كان الظن الطبيعي فيها موجودا وان كان الثاني فيعتبر
تلك العدالة للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم ان المعاشرة على قسمين
معاشرة يتمكن الشخص معها من ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب ومعاشرة
تقع ولا تكن بهذه المثابة كالمعلم بالنسبة الى المتعلم والمفتي بالنسبة الى المستفتي ولا ريب في
ان القسم الاول من المعاشرة كافية بجميع صورها الخمسة المذكورة لانه القدر المتيقن
والحق كفاية القسم الثاني ايض لان الواقع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير
ولو لم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا بالنسبة الى القضاة والحكام والاخبار ايض منطبق
ظاهرها على ذلك لانصرافها الى الاغلب وليس هذا عين ما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط
العلم او الظن بالسبب فان قلت لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من الدليل
في تلك الصور لكن بطلان ذلك ممنوع لان العسر والحرج منفي اذا لم يكن العباد بانفسهم

في تقسيم المعاشرة

جعلوا العسر على انفسهم وكان سبب لزومه خارجا عن اختيارهم وههنا ليس كك لان العسر
والاختلال مسبب من غلبة الفسق في الاشخاص وقلة ذي الملكة ومعلوم الملكة ولا ريب ان
الفسق امر اختياري صادر من المكلفين وهو حاصل باختيارهم واما لم يؤمن بتركه ومع ذلك فهم
ضيقوا على انفسهم ولا يوجد منهم من يعتبر عدالته الا نادرا من اجل سوء خطبهم وليس هنا
العسر الحاصل في الاقتصار على معلوم الملكة مسببا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه ادلة العسر فنقول
انهم مامورون بالعدالة المعلومة ومع ذلك مامورون بابقاء النظم والعسر انما نشا منهم ولا
دليل على نفيه قلنا اولا ان هذا الكلام لا يتم في الايتام والمجانين وذوي الملكات لانهم ليسوا سببا
للمحذور المذكور وكون السبب هو الفساق من نوعهم غير مجد الا ان يدعى عدم الفرق بين كون
السبب نفس الشخص او نوعه فتم فلا يدفع في حق تلك الاشخاص التعدي من معلوم الملكة الى
الصور المذكورة وفي غيرهم يتم لا من بالاجماع المركب وثانيا ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين
سببا مستقلا للمحذور المذكور وليس كك لان كل واحد منهم جزء السبب وجزء السبب غير السبب
كما لا يخفى فتم وثالثا ان القبح فيما قبح بنفسه ومن تعطيل الحقوق وقبح بنفسه من اختلال النظم والقبح
المسبب عن فعل العبد انما هو الاول لا الثاني نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة فمن المعلوم تعلق
غرض الحكيم على الاطلاق على بقاء النظم واعتبار العلم بالملكة في هذا الفرض ولا يجتمع معه ثم انه
لا اشكال في ان من زكاه عدلان فعدالته معتبرة وهل يزكي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة
مطلقا المفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق ام يشترط الاثنان مطلقا للاصل الذي مر ام التفصيل
بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال حسب تلك الاحتمالات
ولعل نظر المفصل في الجزء الاخير من مدعاه الى الاصل وفي الجزء الاول منه اعني كفاية الواحد
في عدالة الراوي الى ان المناط في المشروط اعني القبول انما هو العدل الواحد فلا بد ان يكون
المناط في الشرط اعني العدالة وهو الواحد ايضا لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وايضا الظن
بعدالة الراوي الحاصل من اخبار العدل ملازم للظن بصدق الرواية وهو ملازم للظن بالحكم
الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا يخرج لهذا الظن عن تحت القاعدة
هذا وتحقيق الكلام هنا ان القائل بكفاية الواحد مطلقا اما يقول بذلك لا لاجل كونه
من الاسباب الشرعية او لاجل غير ذلك وهو كونه من باب الظن ان قال بالاول ففيه انه لا دليل

في تحقيق المزكي

عليه

عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا العقل اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة فيها
على المط اما قوله فاستشهدوا واه فلا ريب ان مورده هو الاحكام دون التعديل على ان المناط
بقبول الشهادة المستفادة من الاية هو العدلين لا العدل الواحد واما اية النفر واية الكتمان
فلا دلالة فيهما اصلا وكذا اية البناء لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان البناء لا يصدق
على الشهادة فالصدق ممنوع اولا والانصراف ثانيا واما السنة فليس فيها ما يدل على المطلوب
وكذا الاجماع مفقود كيف والمعظم على التفصيل واما العقل فحكمه بقبول الواحد اما من اجل ان
اعتبار المزكيين يستلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فهو ممنوع واما من اجل قول المزكي
الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فترجيح احد الظنين على الاخر مع تساويهما ترجيح بلا مرجح
ففيه ان المفروض اعتبار قول العدل من باب السببية لا الظن وان قال بالثاني اعني الحجية من باب
الظن لا السبب ففيه ان حجية الظن مطلقا ممنوع بل التحقيق التفصيل بين الراوي وغيره ثم ان
هذا الظن هل هو من الظنون التعبدية ام مندرج تحت كلية الظن لحق الاخير لان ادلة التعبد
لم نجد ها هنا فظهر ان قول المزكي الواحد كاف في الرواية لاستلزامه الظن بالحكم الفرعي ولا
يكفي في الشهادة للاصل ما نقلت ان التعديل شهادة وكل شهادة يشترط فيها اثنان
قلنا الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة ما نقلت ان منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق اه نفي
حجية قول هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد قلنا اولا ان ما ذكرت مبني على كون المتبادر
من الفاسق الفاسق النفس الامري حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من
باب المقدمة لاحتمال كونه في الواقع فاسقا ولكن نحن وان سلمنا وضع الفاسق النفس الامري
لكنه نقول انه ينصرف الى الفاسق المعتقد وثانيا نقول ان انصراف البناء الى الشهادة ممنوع
فتم سلمنا الانصراف لكن وقع التعارض ح بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يوجب العمل
هذا م بقول العدل الواقعي لان اللفظ موضوع للامر النفس الامري فيجب العمل بقول الراوي من
باب المقدمة فتعارض المفهوم والمنطوق والمفهوم مقدم لاعتضاده بالشهرة بل لنا ان
نقول بتقديم المفهوم من جهة اخرى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي
معلوم العدالة فيجب العمل بقوله في تزكية هذه من باب عموم المفهوم فيكون دلالة المنطوق
على عدم العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من

باب المقدمة بل من باب دلالة اللفظ فيكون المفهوم اقوى دلالة فيقدم سلمنا عدم رجحان
المفهوم بل تعارضا وتساقطا فيبقى اصل حجية الظن في الفروع بحاله ثم انه لو شهد شاهد
ان وكانا معلومي الفسق او مجهولي الحال او الملفق منهما على عدالة شخص وعلى اثبات حكم فهل
يحكم بعدالة هذا الشخص وباثبات الحكم ام لا الحق فيه التفصيل السابق للدليل السابق نعم الرواية
في الاول مسماة بالصحيحة دون الثاني ولو شهد شهود على شيء وكان كلهم معلومي الفسق او
مجهولي الحال بحيث يبلغ الى حد الشياع وحصل العلم بالمشهود به فلا اشكال في العمل به
واذا حصل الظن المتاخم للعلم او المتقارب منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم فهل هو معتبر ام
لا الاصل يقتضي العدم والحق خلافه لوجهين الاول ما روى في تفسير العسكري كان رسول الله
الى ان قال ما معناه ويبعث رجلين من خيار اصحابه ليسئل عن كل منهما بحيث لا يعلم الآخر عن حال
الشهود عن قبائلهم ومحلاتهم ولا ريب ان المتعارف في زماننا ونحوه بان يسئل عن جماعة معتدة
بها لا عن الجميع بطريق العموم الاستغراقي ومن المعلوم ان هذا نحو من الشياع لا يوجب العلم
وبهذا يتم المطلوب الثاني ما روى عنهم ع الى ان قال ما معناه واذا سئل عنه في محلته وقبيلته
وقالوا ما علمنا منه الا خيرا فان هذا ايضا يدل على المطلب لعدم افادة هذا الكلام من الاهل
الا الظن هذا اذا كان الظن متاخما بالعلم واما اذا لم يتاخم بالعلم فلا يعتبر وان حصل الظن
الشخصي لانه لا ينصرف الدليلين المذكورين الا الى صورة العلم او الظن المتاخم له نعم هذا الظن
الشخصي يعتبر في الراوي لما مر من الدليل ولكن في غيره لا يعتبر للاصل بخلاف صورة الظن المتاخم
بالعلم الحاصل من اخبار الجماعة فانه حجة مطلقا ولو شهد شاهدان غير معروفين وكان
معهما قرينة ظنية على وثاقتهما فالحق ايضا التفصيل السابق ويتوهم دلالة الاخبار على حجية
قولهما لاطلاقها لانصرافهما الى المعروفين ولو شهد شاهد ان فلم يكونا فاسقين
ولا ذو ملكة كحديث العهد بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما شرعا للاصل وكقوله واشهدوا
ذوي عدل منكم وهما ليسا بعدلين لفقدان الملكة ولقوله في صحيحة ابن ابي يعفور في جواب
السائل وباجتناب الكبائر فان المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري وهو غير ممكن عادة
في غير ذي الملكة فتوضيح لا تحصل الملكة الا بالاستمرار [?] وان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة
ام لا فاعلم ان المروة في العرف العام عبارة عن التشهم والانصاف وعدم التعدي وخلاف

اماره

في شعبة الثالث الشرع (؟) ... خلاف المروة قادح في العدالة ام لا

المروة ضده وفي الاصطلاح عبارة عن تخلق الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف
الازمنة والامكنة فاختلف العلماء في اعتبار ترك منافي المروة في العدالة على اقوال ثالثها
اعتباره في الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار فبعضهم على الشرطية وبعضهم
على الشرطية فبناء على الاول وهو اعتبار المروة فغير ذي المروة واسطة بين الفاسق والعادل
وتحقيق الكلام في هذا النزاع ان مقتضى الاصل عدم الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح في العدالة
وان كان مقتضى الاصول السابقة من اصالة حرمة العمل بامر علمي واصالة عدم ترتب الاحكام
ونحوها هو الاعتبار واما ذلك للاصلين فنفرض الكلام بمن كان عادلا او لا جامعا لجميع ما
يعتبر في العدالة باتفاق الفرق ثم زال عنه المروة فشككنا في بقاء العدالة وارتفاعها
فنستصحب الموضوع اعني العدالة ثم نستصحب الحكم اعني قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض
هذين الاستصحابين بشيء من الاصول السابقة لان اصل حرمة العمل بما وراء العلم تعليقي معلق
بالعدم دليل على الجواز وقد جاء الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي والحكمي واما ان الاصل عدم
ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض بمثله اعني استصحاب ترتب الاحكام في المثال المفروض
وهذا الاستصحاب مقدم لانه مثبت وذلك ناف وكذا استصحاب عدم تحقق العدالة ايضا وذهاب
المعظم الى اعتبار المروة غير معلوم حتى يكون من جملة تلك الاصول بل خلافه معلوم بمعنى ان المعظم
على عدم اعتبار المروة بهذا المعنى المتنازع فيه بل ظاهرهم الوفاق عليه وان النزاع الواقع بينهم
صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان يكون منبئا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا
او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتفاق القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول
يقدح بالاتفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم ح لفظي لاتفاقهم على
القطع بالقدح عند الكشف القطعي او الظني عن الفسق او السفه وعلى عدم القدح عند عدم
الكشف لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقا فتم وكيف كان فالاصل يقتضي عدم
اشتراط المروة بل يقبل قوله وان لم يكن ذا مروة هذا من حيث الاصل واما من حيث
الدليل الاجتهادي فالكلام يقع في موضعين الاول فيما اذا حصل من خلاف المروة الانباء
قطعا او ظنا عن الفسق او السفه اي الجهل ونقصان العقل ولم يحتمل هذا القطع او الظن
اذا لوحظ معارضة مع القطع او الظن القوي او الظن الشخصي بالملكة او الستر سواء احتمل

على عدم الشرطية

في مسالك عدم اقتضاء اشتراط المروة

الطرف الاخر ويبقى القطع او الظن بالفسق او السفه سليما عن المعارض او لم يحصل هو ايضا
وحصل الشك والتردد بعد ملاحظة التعارض ففي هذه الصورة بكلا قسميها لا يعتبر تلك
العدالة وان اقتضى الاصل المؤسس انما اعتبارها والدليل عليه من السنة وان كانا
مفقودا الان الاخبار التي ذكرناها لاعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة
في تلك الصورة وعن عدم اعتبارها فلا تدل على الاعتبار في تلك الصورة لانها لا تشمل الى
تلك الصورة ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه من الكتاب موجود
لان قوله تعالى وكذا قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فان اللفظ اما منصرف الى نفس الامر او الى
المعتقد وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة هذا الشخص لعدم العلم ولا الظن بالعدالة فان قلت
الايتان انما تثبتان قبول قول من يرضى شهادته وقبول قول من له العدالة المعتقدة ولم
تنفيا اعتبار قول هذا الشخص لان اثبات شيء لا يقتضي نفي ما عداه ولا حصر في الايتين ايضا فنقول
ان شهادة هذا الشخص المذكور معتبر نظرا الى الاصل المؤسس انما السليم عن المعارض
قلنا نعم هنا لا حصر فيهما لكن يكفي مجرد دلالتهما على الاثبات لاناح ما موبون يقتضي الامر بين
في الايتين على استشهاد من اتصف بالوصف المذكور في الاية فلو عملنا بقول هذا الشخص
ولم نستشهد عنه فقد خالفنا الامر وهو حرام فان قلت الاية دلت على اعتبار معلوم العدالة
وهذا الشخص ايضا معلوم العدالة بالاصل فان العلم اعم من الوجداني او الشرعي قلنا ان المتبادر
من العلم هو الوجداني فان قلت ان رواية علقمة عن الصادق ع اخبرني عمن يقبل شهادته
والمعروفين بالذنوب قال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته الى ان قال فمن لم تره
بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا الخبر
تدل على ان هذا الشخص مقبول الشهادة لانك لم تره بعينك يرتكب اه دالة على ان هذا الشخص مقبول الشهادة لانك لم ترمنه ذنبا ولا اشهد
على ذنبه شاهدان وكذا صحيحة بريدة عن الصادق ع وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان
يكونوا معروفين بالفسق تدل على المطلوب لان هذا الشخص غير معروف بالفسق قلنا بعد
تسليم انصراف هاتين الروايتين الى هذا الشخص نقول انهما معارضتان مع الايتين وهما
اقوى للاعتضاد بالشهرة الموضع الثاني فيما اذا لم يحصل القطع او الظن بالفسق او السفه
من ملاحظة خلاف المروة في حق ظنا طبعيا او حصل لكن اضمحل بعد ملاحظة العارض اعني الظن
او القطع بالستر والملكة يعني ان القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن

في حصول القطع او عدم حصول القطع او الظن بالفسق او السفه

الشخص

الشخص مفقود لاجل وجود المانع اعني الظن او القطع الحاصل بالملكة او بالستر فان كان
الاول فالعدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الايات والاخبار
وان كان الثاني اي كان القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة
المعارض فالحق قدح ايضا اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع او الظن بالملكة للوجهين
المذكورين واما اذا كان المعارض المانع عن حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالستر لا بالملكة
لعدم حصول القطع والظن بالملكة اولا فالحق ايضا اعتبار العدالة وعدم اشتراط المروة
اذا لم يكن هذا المنافي للمروة قادحا في حسن الحال واما اذا كان قادحا فيه فلا يعتبر تلك العدالة
للايتين وعدم انصرافه للاخبار ومما يؤيد ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة
في بعض الصور امور الاول عدم ورود نص صحيح او موثق على اشتراط المروة وان كان شرطا
لورد فيه خبر لانه يجعل عدم ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم
الاشتراط الثاني ما نقل من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يركب الحمار عاريا ويأكل الطعام ماشيا وتوهم
عدم كونهما منافيين للمروة في تلك الازمنة باطل بملاحظة قوله تعالى حكاية عنهم ما لهذا
الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق بناء على كون الواو حالية فتم جدا الثالث ان ارتكاب
الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق اولى الا ان يدعى
انه ايضا معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروة ففيه
ما مر من ان الاصل المعتمد هو عدم الاشتراط وان تمسك بذهاب المعظم الى قدح خلاف
المروة في العدالة وهو تفيد الظن والظن حجة قلنا اولا نمنع ذهاب المعظم وثانيا نمنع اعتباره
لعدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والايات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما
بعد ملاحظة الاعتضاد بالاصل المعتمد وفساد مدركهم من الاصول السابقة فان قلت
ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستفتاء منه والصلوة خلفه قلنا نمنع الان
الملازمة ممنوع التحقق اذ ربما يحصل الوثوق عند على من لا مروة له بحيث لا يحصل هذا الوثوق
على ذي المروة نعم فيما انتفى الوثوق ضمن موافقون معك فان قلت ان صحيحة ابن ابي يعفور
حاكمة بان العدالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف
المروة عيب فلا يكون صاحبه ساترا لجميع عيوبه فلا يكون عدلا قلنا انه اولا ان ادلة

عدم ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة

من كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالصغرى عين قولك هذا عيب ممنوعة
وان اريد كونه من العيوب في العروف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة
اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عيوب في الرواية وان اشتملت على الجمع المحلى فلان
عموم كل شئ بحسبه والمتبادر من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا غير فاين الدليل
على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب ولزوم ستره في تحقق العدالة وثانيا سلمنا دلالة
الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المطلوب نصا لان المطلوب عام اذا كان الغرض من الرواية
حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس لكن الراوي سئل عما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع
الكواشف فلا حصر في الرواية من تلك الجهة ومن هنا يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد
من السكوت في معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم لا يمكن
ان يقال ان المطلوب يتم وان لم يكن في الرواية حصر اذ لو كان لمعرفة العدالة طريق اسهل
مما ذكر لكان اللازم ذكر انزل المراتب فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن عدم وجود
كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطرق وثالثا نقول ان الظاهر من العيوب في قوله جميع
عيوبه او بعيوبه هو ما يصدق عليه انه عيب في الستر والعلانية ولا ريب ان خلاف المروة
لو كان عيبا لكان عيبا في العلانية دون الستر والكتمان الا ترى ان تقول ان القبلة في وجه
المرءة المعقودة في الخلوة عيب او ان الاكل في الخلوة عيب ولكنهما في العلانية عيب فانقلت
نتمسك لصحة ابن ابي يعفور بوجه اخر وهو ان خلاف المروة وان لم يكن عيبا الا انه كاشف
عن عدم كون هذا الشخص ساتر العيوب فيقدح في الرواية على اشتراط ستر العيوب قلنا نحن
موافقون معك في تلك الصورة كما مر وان تمسك الخصم بما روى عن الكاظم ع من ان من لا
مروة لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له ليس الكامل لدم
وبخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان نفي
الاسم ليس الا لاجل الفسق وصدوره ما ينافي العدالة فنقول هذا الشخص ممن لا مروة له
بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص الذي صدر
منه خلاف المروة لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له وكل من لا
مروة له لا دين له قلنا في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة عن عدم التعدي كما عرفت

ولابد

ولابد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح
عند الفقهاء والذي هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة ومتى لم يكن حقيقة متشرعة لم يكن
حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان الظاهر من لفظ المروة في عرف المتشرعة هو عدم التعدي فيحمل
عليه كلام الامام ع سلمنا عدم الظهور في هذا المعنى الا ان الظهور في المعنى الاصطلاحي ايضا
ممنوع فلو لم يكن الحمل على المعنى العرفي ارجح لان اغلب كلمات الشارع وامثاله على طبق العرف
العام لا على المصطلح عند طائفة خاصة لم يكن حملها على الغوارج فيحصل الاجمال وسقط الاستدلال
سلمنا الجميع لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة لفقدان الشهرة المعلومة وان تمسك الخصم بما روي
من القى جلباب الحياء فلا غيبة له ونحوه من المضامين الواردة في الاخبار فنقول ان من ارتكب
خلاف المروة لا حياء له ومن لا حياء له لا غيبة له ومن لا غيبة له لا عدالة له لان العدل لا يجوز
غيبته بل هذا الخبر يشعر بانه متجاهر بالفسق قلنا في جوابه ان المتبادر من الخبر ان من لا حياء
له في متن الواقع جاز غيبته لا ان من لا حياء له في الظن كذلك مع القطع بوجود الحياء له في الواقع
فلا يشمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود
وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا ع من ان من عامل الناس فلم يظلمهم واخبرهم فلم يكذبهم ووعدهم
ولم يخلفهم فقد ظهر عدالته وكملت مروته وحرمت غيبته ووجب اخوته قلنا ان هذه
الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في السابق يكون فقدها منافيا للمروة واما
غيرها فغير مناف للعدالة ولا للمروة فيكون هذا ردا عليك الذي تعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية
ضعيفة المقام الرابع في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا فالكلام فيه يقع في موضعين
الاول في ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا وبلا اشكال ثم اما الاشكال في ان
المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا لوجوه الاول الاصلان السابقان من الموضوعي والحكمي
من كان سابقا عدلا يقينا ثم ترك الجماعة واما الثاني الشهرة العظيمة على ذلك الثالث حمل
الاخبار والايات الواردة في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة
واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف للاجماع
المركب لانك عرفت ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على قدحه
فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما بحمل الرواية على التخلف عن صلوة يحيث فيها الجماعة

من ان م

المقام الرابع في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا

مختار

كالجمعة الواجبة او بحملها على ترك صلوة الجماعة معرضا عنها او بحملها على ترك الجماعة مع المداومة
على الترك وبعد تعدد الاحتمال يحتاج تعيين الاخير الى شاهد لحمل الكلام الى معين
وليس فيحمل الرواية فان قلت لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما المعنى
من العدالة قلنا ان تمسكنا ليس مختصا بتلك الرواية بل هو اخبار كثيرة لا صبر لنا في رفع
اليد عن ذلك الحمل للاجمال فان قلت ان قوله لا صلوة لمن لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين
ونظايره يدل على قدح ترك الجماعة قلنا الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث دلت على
نفي مهية الصلوة لمن لم يصل في المسجد و نوصوبه فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها
على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال سقط الاستدلال فان قلت ان الاخبار المجوزة لغيبة
المعرض عن جماعة المسلمين وعدم رد شهادته يدل على المطلوب قلنا كلامنا فيما لم يكن
ترك الجماعة للاعراض فالاخبار خارجة عن محل كلامنا فان قلت ما نقل عن النبي صم من رده
شهادة جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المطلوب قلنا يحتمل ان يكون
لاجل ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظرا الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول
كان بالجماعة ليظهر للمخالفين قوة الاسلام كما هو الظاهر ومع قيام تلك الاحتمالات يسقط
الاستدلال مضافا الى معارضة تلك الاخبار بمثل الاخبار الماضية وهي ارجح لكثرتها و
اعتضادها بالشهرة والاصل والاثنين الموضع الثاني ان ترك المستحبات باجمعها
هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان هيهنا صورا منها ترك الجميع في ان ما ومنها ترك
الجميع في الجميع ومنها المداومة على الترك بحيث يصدق انها مداوم على الترك ومنها ترك
الجميع في يوم وليلة والاولى منها لا تضر بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد احد وهو خال عن ذلك
والثانية من الصور لا ينبغي جعلها محل النزاع لعدم صدق ترك الجميع في الجميع الا بعد الم[وت]
فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الوفات لم يعلم علامته وبعد الوفات لا ينفع واما الصورة
الثالثة فان كان المداومة على ترك المستحبات لا على وجه التهاون فلا يقدح كما هو ظاهر الاكثرين
ويحتمل الوفاق ايضا والدليل على عدم القدح بعد ذهاب الاكثر بل ظهور الاتفاق
عليه والاصلين السابقين مثل الادلة السابقة مضافا الى ان قدح ذلك في العدالة اما
من باب التعبد واما الذي ذلك اثم وخروج عن طاعة الله ان كان الاول ففيه انه يلزم

من ذكر

ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا



من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرايط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل
المداومة من دون تهاون واسطة بين الفاسق والعادل لان الفاسق عبارة عن من خرج
عن طاعة الله والمفروض انه غير خارج عن طاعة الله وليس بعادل ايضا لانه فاقد لهذا الشرط
فيلزم الواسطة وهو خلاف الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من هذه الجهة وان
كان الثاني ففيه انه لا فرق بين المستحبات والواجبات التخييرية في المضمون مع ان الفرق بل يظهر
ان هذا القسم غير قادح والمعارض ليس الا الاخبار الواردة في تارك الجماعة وقد مر مع
جوابها هذا في صورة المداومة على ترك الجميع واما اذا كان مداوما على ترك نوع من المستحب
فبطريق اولى وان كان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح
ايضا وجماعة على القدح وتحقيق الكلام فيه موقوف على فهم المراد من التهاون فالمراد منه اما
الانكار بمعنى انه مداوم تركها لا على وجه الانكار الاستحباب بل على وجه عدم الالتفات بالقبول بانها
وان كانت مستحبة الا اني لا افعل استحبابها واما انه لما التفت الى تجويز الترك فلم عليه من باب
المسامحة ولا ريب ان التهاون بمعنى الاخير غير قادح في العدالة بالوجوه السابقة واما بالمعاني الثلثة
الاول فهو خارج بل يكون تارك المستحبات خارجا عن الطاعة وكافرا المقام الخامس لا اشكال
في ان ارتكاب الكبيرة انها قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فقيل
بانه ايضا قادح لكنه يزول القدح والمعظم على عدم القطع وهو الحق للاصلين السابقين
اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب الصغيرة
وبعد ما علمنا بذلك احتملا اجمالا قطعيا بفسق معظم الناس للقطع بتحقق المنافي والشك
في تحقق المزيل اعني التوبة والاصل عدمه فيلزم فسقهم الا ان يدعى غلبة التوبة ايضا عقيب
الذنب ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغاير ولكنك خبير بفقدان العلم بتلك الغلبة
وبالجملة بعد ثبوت فسق المعظم على هذا القول لا ريب من رد شهادتهم فيلزم تعطيل الحقوق
واختلال النظم والعقل ينفيه فان قلت ان الصغيرة تقدح في العدالة اذا علمت بالتفصيل
الا بالاجمال فلا يلزم المحذور المذكور المبني على العلم الاجمالي قلنا اولا ان الذنب الصغير
في الاغلب معلوم من الاشخاص بالتفصيل لان المفروض ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو
من حصل العلم او الظن باجتنابه عن الكبائر وعدم الاصرار بالصغائر وهذا لا يحصل الا من

في العدالة الكبيرة قادح لارتكاب المقام الخامس

المباشرة في الاغلب والمعاشرة الكذائية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك
الشخص الذنب الصغير و ثانيا ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي
والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا فيهما معا ويدل على ما ذكرنا ايض من عدم قدح الصغيرة
صحيحة ابن ابي يعفور حيث عرف فيه العدالة باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار
ومقتضاه كون هذا الشخص المفروض المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار
عادلا فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدل يعرف بالستر والعفاف والمرتكب
للصغيرة لم يعرف بالستر قلنا المراد بالستر هو ستر العيوب الآتية في الذيل بل يقتضي هذا جهنا
لان الذيل يقول ان الدال على ذلك ان يكون ساترا للعيوب جميع والمرتكب للصغيرة
غير ساتر لجميع العيوب و وجه الدلالة واضح ما ذكرنا من ان المراد من العيوب العيوب المعهودة
لا مطلق العيوب فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية معارضة مع مفهوم
ما رواه الصدوق عن العلقمة من ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان
فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين اعم من وجه مادة الاجتماع المرتكب
للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل مفهومها ورواية ابن ابي يعفور
حاكمة بانها غير قادحة قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سندا ودلالة لان دلالتها
بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالته بالمفهوم مضافا الى اعتضادها بالشهرة والاصلين والآيات
فان قلت قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور حاكمة بانها غير قادحة
بناء على الفاسق هو الخارج عن طاعة الله والنسبة اعم من وجه قلنا اولا ان الفاسق عرفا
هو المذنب المخصوص والكبائر للذنب فلا يشمل الآية محل البحث وثانيا ان الرواية ارجح
لبعض الوجوه السابقة فان قلت ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فللاخبار الواردة عنهم عليهم السلام الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة وعلى ان
القوة العاقلة قاطعة بان المناط في الصغرى والكبرى في الذنب اعلا واخص بالنسبة الى من
يعصى قوله ولا ريب انه من يعصي ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها عظيمة كبيرة
قلنا ان ما ذكرته مناف للاخبار الكثيرة القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا يأبى عنه
قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان السياق يكشف

عنها

لا ستر جميع العيوب ومن هنا
اندفع ما قيل من منافاة
ذيل الرواية لصدرها لان
الصدر يقتضي عدم قدح
الصغيرة والذيل ١٢م

عنها غير الكبائر والا لا معنى لذلك الكلام ونحوه قوله عليه السلام من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه
الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العلماء والعقلاء ايض كاشفة عن ذلك ثم اعلم ان
اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكل على الفرد مع بقاء اللفظ على
معناه اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج او يكون من استعمال اللفظ في الخصوصية
وكذا الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني ارادة الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة
او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة ام يشمل زمان الشارع ايض وعلى اي تقدير
فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل او الاشتراك فهيهنا مواضع الاول
اعلم ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في
الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار
وقوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين
المقامين الموضع الثاني بعد ما ثبت الاستعمال في الخصوصية فالاصل ان يكون بطريق
المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن المتبادر العرفي في لسان اهل الشرع اعني
المتشرعة في الخصوصية يقتضي كونه حقيقة فيها فالكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص
كالصغيرة الموضع الثالث بعد ما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة
فالاصل الاقتصار عليه وعدم الحكم بالحقيقة في زمن الشارع ايض لاصالة تأخر الحادث لكن مقتضى
القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة عليهم السلام هو الحكم بحصول الحقيقة في زمانهم ايض واما في كلام الله
تم فليس حقيقة في الخصوصية كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه اه واما
في كلام النبي صلى الله عليه وآله فلا يبعد ثبوت الحقيقة ايض على مذهبنا في الشرعية الحقيقة من ثبوتها
في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية الموضع الرابع بعد ما ثبت الحقيقة فالاصل
يقتضي عدم النقل لاصالة بقاء المواسنة بالنسبة الى المعنى اللغوي فيكون اللفظ مشتركا
بل مقتضى الدليل الاجتهادي ايض هو ذلك للقطع باجمال الكبيرة في العرف اذ يتبادر منه الامر
المردد بين الامرين فلم يبق في المقام ثمرة والقول بحمله على المعنى الشرعي لاشتهاره فاسد لمنع
الاشتهار ثم اعلم انه بعد ما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في العدالة فهل الاصرار عليها
قادح ام لا والكلام هيهنا يقع في مواضع ثلثة الاول في ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ام لا اظهر

في تحقيق اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص

اعني

في ان الاصرار قادح ام لا

الاكثرين لاحيث ذكروا الاصرار على الصغاير بعد ذكر الاجتناب عن الكباير وظاهر بعضهم انه
كبيرة لرواية دلت عليه وبقوله ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور
كلمة لا في نفي الجنس ونفي الثالث في البين والحق مع المعظم لان المتبادر من الكبيرة غير الاصرار
على الصغيرة والاصل في التبادر ان يكون وضعيا ولصحة سلب الكبيرة عنه وايضا قوله تعالى ان
تجتنبوا كباير ما تنهون عنه وقوله من اجتنب الكباير غفر الله جميع ذنوبه ولا على ان الاجتناب عن
الكباير يوجب تكفير الصغاير والى بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى فاذن لا بد من حمل الروايتين
القائلتين بان الاصرار على الصغاير كبيرة على ان حكمها حكم الكباير لا انها كباير حقيقة الموضع الثاني
في ان المراد من الاصرار ماذا فنقول يحتمل ان يكون المراد به فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل
عليها رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا من ان الاصرار هو ان يذنب ولا
يستغفر الله وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط
حجة لكن فيه ان اللغويين مطبقون على ان الاصرار عبارة عن الملازمة والمواظبة والثبات
على الشيء فيعتمد عليه ونقول بعدم وضعه لغيره لاصل عدم الاشتراك وفي ثانيا ان المتبادر
من الاصرار عرفا هو الاكثار والمواظبة فغيره مجاز لعلم التبادر او تبادر الغير وثالثا ظهور
اتفاق الامامية على ان معنى الاصرار غير ذلك وان حكي عن بعض انه نقل قول بذلك واما
الرواية المذكورة عن جابر فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها مخصوصة بالمورد الخاص ولا
يلزم منه كون الاصرار معناه ذلك في اي مورد كان كما في ان قوله تعالى بان الباء للتبعيض في قوله
تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض فتم مضافا الى انه لا يحصل منهما الظن
بعد اطباق العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجية في مثل المقام ممنوع
الثبوت لان الدليل على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو الدليل العقلي المركب من المقدمات
التي احدها الانسداد وهي هنا غير اية لما عرفت من اتفاق العرف واهل اللغة على الخلاف
فباب العلم هنا منفتح هذا كله مع ان الرواية المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لا يستغفر الله
وهي ظاهرة في نفي الجنس فهذا الظهور مناسب للاحتمال الثاني الاتي اعني الذنب مع الملازمة
على ترك التوبة فان الظاهر من قول القائل ملازما كل ولا يشبع انه كل دائما فيصير الرواية مجملة
بين الاول والثاني ولا يصح الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على الاحتمال الثاني ورابعا فقوله

لا كبيرة

لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فانها دالة على انقسام المعاصي الى صغيرة وكبيرة
على الاطلاق وعلى ان الكبيرة يرتفع بالاستغفار والصغيرة مبدلة الى الكبيرة مع الاصرار بان لا
يعقل قسم ثالث واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة كما قيل فما الفرق بين الكبيرة والصغيرة
مع ارتفاع كل منهما بالتوبة وكون كل منهما قبل التوبة كبيرة نعم يظهر فرق وهو كون الكبيرة
قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق غير موجب لصدور البيان
من الشارع وما مر من رواية جابر قد علمت فساده لان المراد منه ان كان بيان المراد مع
دلالة فيه وان كان بيان المعنى الحقيقي معارض مع العرف واللغة وان كان بيان الحكم فقد
عرفت من الاخبار السابقة ان الصغيرة لا تنافي العدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد
ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع المداومة على ترك التوبة وهو ايضا مخالف للاجماع
اللغويين واهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم به ثانيا وهو ايضا
كالثاني في مخالفة الاجماع المذكور ولم يعتن به قايل ايضا من الفقهاء ويحتمل ان يكون المراد
به الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال ان يقال
بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان
متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكبها في الاغلب فهو مصر سواء كان الذنب متصلة كانت
الوقايع ام منفصلة واما العلم بكيفيته فليس بمصر وبالجملة المناط في معنى الاصرار هو الصدق
العرفي وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في انه لو ارتكبها المكلف مع تخلل التوبة هل
يصدق الاصرار ام لا الظاهر ذلك لكن لا ينصرف اليه كلمات الاصحاب في جعلهم من منافيات العدالة
الاصرار على الصغاير فان هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا ينافي بالعدالة للادلة السابقة
ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية والمناط فيه ايضا على الصدق
العرفي فرب مقام يصدق فيه الاصرار كما توجه اليه مائة نوع من المعصية وكان لكل
من الانواع واقعتان وارتكب المعصية في كل من الواقعتين في الواقعة الواحدة من تلك الوقايع
اي الانواع ورب مقام لا يصدق الاصرار كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية وكان
لكل من الانواع مائة واقعة ولم يرتكب في كل مائة واقعة واقعة واحدة فلا يصدق الاصرار
ح فتم والحاصل ان المناط هو العرف الموضع الثالث في ان الاصرار على الصغيرة قادح

في العدالة ايضا والتحقيق ان صدق الاصرار اما معلوم او عدم صدقه معلوم او ليس شيء من الصدق وعدمه بمعلوم وعلى الاول ايضا اما ان يكون الصدق بطريق التواطي واما ان يكون بطريق التشكيك فهذه صورة اربع اما الاولى منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه الاول الاجماع المنطوق الثاني مفهوم رواية علقمة الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا اه فانقلت لو وقع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله وباجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار فانه الدال على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان اصر على الصغاير وهذا مقدم لانه منطوق قلنا ان المفهوم مقدم للاعتضاد بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق الثالث قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققنا في المقام الاول من عدم كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون مشاركا معها في الحكم اي في القدح على العدالة واما الصورة الثانية اي صدق الاصرار مع التشكيك فلا يضر بالعدالة لا سيما بين السابقين مع صحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ودعوى تعارضها مع مفهوم رواية علقمة ساقطة عن درجة الاعتبار لان الصحيحة اقوى دلالة لكونها منطوقا ولا معاضد للمفهوم هنا لفرض التشكيك في صدق الاصرار فلا ينصرف اليه عبائر العلماء مضافا الى بعض الروايات التي تمسك الشيخ على مطلوبه مما دل على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ونظايره فانها ايضا باطلاقها شاهدة لنا هنا واما الصورة الثالثة التي يكون عدم الصدق معلوما فلا يضر للاستصحابين وللاجماع الظني ولصحيحة ابن ابي يعفور وحال المعاد منه قد عرفتها مضافا الى اعتضاد الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاعتضاد بما مر مما دل على مطلوب الشيخ واما الصورة الرابعة التي يشك فيه في الصدق وعدم الصدق فلا يضر ايضا للوجوه السابقة المقام السادس اعلم انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما لم تنقلا على المعنى اللغوي الى الشرعي وانما الاشكال في تمييز المصاديق وهو لا يكون الا من جانب الشرع ولذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليها النار في الكتاب الكريم وما دواه صغيرة وان اوعد به النبي وقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليها النار في الكتاب الكريم او اخبر به احد من المعصومين او النبي وما دواه صغيرة وقيل بان الكبيرة عبارة عما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب ومتواتر لفظا او معنى او واحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما دواه صغيرة وقيل ان ما يكشف عن عدم المبالاة فهو كبيرة والا صغيرة

وهذا

وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص وقيل ان الكبيرة ما دل عليه دلالة من كتاب وسنة وغيرهما وما يكون مساويا لاقل مرتبة الكبيرة او زايدا منه فكبيرة ايضا مثلا الفرار من الزحف دل دلالة على انه كبيرة ودلالة الكفار بما يمكن لهم معه الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لا يرد فيه دلالة على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار من الزحف بمراتب فتكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة عن المعاصي التي هي مذكورة في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون وما دواه صغيرة وان كان مذكورا في الكتاب واوعد الله تعالى عليه النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليه النار وما جعل له من الحدود وان يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل بغير من الاقوال ولكن المختار ان ما اوعد الله عليه النار كبيرة وما يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيد الزيادة او المساواة من الشرع او العقل وسواء كان الدال على الوعيد بالنار عليه مطابقة او التزاما لكن لا بد ان يكون دالا على تحقق العقاب لا على مجرد الاستحقاق فبناء على هذا يكون كل من اوامر الله تعالى ونواهيه خارجة عن محل الكلام وايضا لا بد وان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه الخصوصية لا على وجه العموم فلا يكفي مثل قوله تعالى فمن يشاق الرسول اه ومن يعص الله ورسوله اه وتنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع الاول في ان ما اوعد الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه اولا الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي مورثة للظن وهو حجة في المقام وان كان ظنا بالموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الفرعي ولان العلة في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف هو عدم كونه بيانه من شان الشارع وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان الكبيرة من شان الشارع لان باب العلم فيه منسد ولان العلماء المتفقين في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الاحاد ولم يعترض عليهم احد بان الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر الدال على ان كلما اوعد الله عليه النار فهو كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وجه الدلالة انها ناصة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين ليشمل المواعيد الكتابية ولا يحتمل اختصاص ذلك الخبر بالمذكور في غير الكتاب فقط وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها

وبيان المختار

منجبرة بالشهرة على ان صحيحة عبد العظيم الحسني ناصة على المدعى حيث ان الامام ع يكون في مقام
عد الكبائر معللا بايعاد النار عليها في الكتاب الكريم الموضع الثاني في ان ما كان مساويا
لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا ان العقل بعد ملاحظة التساوي مع الكبيرة والزيادة عليها
قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولصحيحة عبد العظيم الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر
معللا بان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان حيث قال انما الخمر والميسر والانصاب والازلام
رجس من عمل الشيطان فتعليله ع كاشف عن كون المساوي ايضا كبيرة فان قلت ان جعل المساوي
لكبيرة كبيرة مناف مع الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيحة ابن ابي يعفور
قلنا اولا انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب وتوعد عليه النار وثانيا
ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلا بد من التجوز فيها بالحمل على التوعيد الاعم من الفعلي
وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليه النار فاذن يشمل محل البحث من غير اشكال الموضع الثالث
في تعداد الكبائر فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حق الائمة وقيل انها ثمانية بزيادة
اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل
بغير ذلك والحق عدم التحديد الا ان ما اشتمل عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع لملاحظة
المساواة او الزيادة ودلالة الدليل الخارجي الحفظي او الشرعي واما صحيحة عبد العظيم فلا باس بذكرها
فاعلم انه روى عن الرضا ع عن ابيه ع يقول دخل عمرو بن عبيد البصري على ابي عبد الله ع فلما سلم
وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال ابو عبد الله ع ما اسكتك
قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال ع نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله
يقول الله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويقول الله عز وجل انه من يشرك بالله فقد
حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من انصار وبعده الياس من روح الله عز وجل
يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول ولا يامن
من مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا
وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل يقول
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنات لان الله عز وجل يقول

ان الذين

ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب اليم واكل مال
اليتيم ظلما يقول الله عز وجل ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا
وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره
الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير واكل
الربا لان الله يقول الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من
المس ويقول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين
فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله الاية والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا
لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب الاية واليمين الغموس لان الله
عز وجل يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في
الاخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لانه
عز وجل يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما
كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول
ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان وترك
الصلوة متعمدا او شيء مما فرض الله عز وجل لان رسول الله ص قال من ترك الصلوة متعمدا
فقد برئ من ذمة الله وذمة رسول الله ص ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل
يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الرواية فان قلت ان جعل المساوي لاقل مرتبة
الكبيرة كبيرة تمسكا بالتعليل المذكور في الرواية بشرب الخمر من تعديله بعبادة الاوثان
فاسد للقطع بان شرب الخمر لا يعادل عبادة الوثن قلنا المراد بالتعادل في الرواية بين
شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان التعادل في المرتبة فالمطلوب ثابت وان كان التعادل
في الذكر فهو مناف لحكم العقل القاطع بان التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء
كبيرة فكيف يجعله المعصوم ع دليلا على مطلوبه فانحصر في الاول ومعه يتم الغرض مع
ان غرضنا ليس اثبات مساواة شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك بل الغرض ان
الحديث يدل على ان المعادل الكبيرة كبيرة وهو يكفينا نعم ان كان شرب الخمر مساويا العبادة

الاوثان مرتبة فلا اشكال والا فلا بد من حمل التعادل في الرواية على المبالغة وذلك لا يضر باد
والحاصل ان ما اوعد الله النار في الكتاب الكريم وما كان مساويا بالاقل مرتبة فهو كبيرة وما
عداه صغيرة وان اوعد النبي ص عليه النار ثم خرج من ذلك الفرايض التي ذكر في الكتاب واوعد
النبي ص عليه النار بقوله ع في تلك الصحيحة وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله اه واما
ترك ساير الفرايض وان كانت مذكورة في الكتاب ولم يوعد النبي صم عليه النار فليس بكبيرة
ولا مضي للعد اله للشهرة العظيمة وللاصلين السابقين من الموضوعي والحكمي وللاخبار الدالة
على الحصر دخل فيها ما دخل وبقي الباقي خارجا والصحيحة المذكورة وان دلت على كون ترك كل
من فرايض الله عز وجل كبيرة لكنها لا تفيد الوصف وبعد ملاحظة التعليل بان دسلها اه
وساير التعليلات السابقة واللاحقة يحصل الظن بعدم كون ترك ساير فرايض فيه غير
ما ذكر في الكتاب لا سيما بعد قول المشهور بخلافه الموضع الرابع كل كبيرة على مذهبنا قادحة
في العدالة وان لم تكن مما اوعد الله عليه النار وذلك لظهور اتفاقهم على ان كل كبيرة قادحة
في العدالة وان اختلفوا في تعيينها فانه نزاع صغروي لا ينافي الوفاق على حكم الكبرى ويدل
عليه ايضا مفهوم رواية علقمة من لم تره بعينك يرتكب ذنبا فهو من اهل العدالة ومفهومها
ان من تراه بعينك يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة خرج ما خرج وبقي الباقي تحت عموم
المفهوم واما المعارضة باخبار الحصر فقد مر الجواب عنها فان قلت مفهوم هذه الرواية
معارضة مع مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور لانه يقتضي كون المجتنب عما اوعد الله عليه النار
عادلا وان ارتكب غيره من المعاصي وهذا اخص مطلقا من المفهوم الاول فيقدم عليه قلنا
بعد ذهاب المعظم الى خلاف هذا المفهوم لا يحصل منه الظن حتى يعمل به والمفهوم الاول
معتضد بالشهرة فيقدم فيخصص مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور بالتزام القول بان التارك
الكباير التي اوعد الله عليها النار عادلا الا اذا ارتكب ما هو مساو او الاقل مرتبة الكبيرة مثلا
بل نقول ان المذكورات في تلك الصحيحة بان التارك للكباير التي اوعد الله عليها النار عادلا
الا اذا ارتكب ما هو مساو او اقل مرتبة الكبيرة مثلا بل نقول ان المذكورات في تلك الصحيحة معه
بالعدالة ولم يكن من الكباير المقام السابع هل التوبة يزيل الفسق ام لا الحق ان كون
التوبة في الجملة مزيلة للفسق ليس محل الاشكال للاجماع والايات الكثيرة كقوله تعالى بدا ية

المقام ... في ان التوبة هل تزيل الفسق ام لا

في المصنفات الا الذين تابوا وللاخبار كقوله ع التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال
في ان مجرد صدور التوبة موجب لازالة الفسق وترتب الاحكام كما يقوله الشيخ ره فيقول
الحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتى اقبل شهادتك ام لا يكفي ذلك بل لا بد من انكشاف
صدق التائب وكون توبته واقعية كما عليه بعض اخر الحق الثاني لاصالة الفسق والتمسك
باطلاق قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه مدفوع بان الصغرى اعني كون هذا
الشخص تائبا مسلمة لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف اطلاق هذه الرواية ونحوها الى
من لم يحصل لنا العلم ولا الظن بصدقه وتحقق توبته في الواقع بل هي منصرفة الى صورة العلم
او الظن بصدقه والتمسك بما روي عن علي ع من انه اقام الحد على قاذف ثم شهد المحدود
بشيء فقال ع له تب حتى اقبل شهادتك فتاب وقبل فاسد لانه قضية في واقعة لا تتعدى الى
غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها فان قلت الدليل على كفاية الظن بصدقه مع ان الاصل
يقتضي الاقتصار على صورة العلم بوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية قلنا ان الالفاظ في
بعض من المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة وما نحن فيه من هذا الباب فان قلت هل يكفي
مجرد العلم او الظن بصدق التائب وان علمنا بانتفاء الملكة ام يشترط في ترتب احكام العدالة
من عدم العلم بفقدان الملكة بل يترتب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق
الادلة والمعارضة بقوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فاسد لفهم العرف وورود الاطلاقات
عليه فان قلت هل الاستمرار على التوبة شرط كما قاله بعض ام لا يعني انه هل يشترط الاستمرار
على التوبة مدة معتدا بها التي تمكن فيها من المعصية ولم يفعل ام لا يشترط قلنا لا يشترط
ذلك لاطلاق الادلة من الايات والاخبار والمعارضة بقوله تعالى الا من تاب وعمل صالحا حيث
انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدفوعة بان الاية وان كانت ظاهرة في ذلك الا انها
واردة مورد الاغلب بمعنى انه شرطا غالبيا نظرا الى انه لا يحصل العلم ولا الظن بصدقه
الا بعد مضي زمان معتد به كما لا يخفى فاذن لو فرض ظهور الانكشاف عن الصدق في مجرد صدور
التوبة لحكمنا بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه فان قلت هل يشترط فعل المستحب بعد
التوبة ام لا قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن
لا ذنب له وتوهم وقوع التعارض بين تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا

مر معرفة عدالة الراوي

من فرع ان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه ان يرتكب الاعمال الصالحة
من الاتيان الواجبات وترك المحرمات ورفع اليد عن الاعمال السيئة فلا يشترط في تحقق مفهوم
ذلك الاتيان بالمستحب لا يصدق بدونه ضابطته تعرف عدالة الراوي او غيره اما
بالصحبة المتاكدة والملازمة المطلقة على السريرة اطلاعا عليها او ظنيا واما بالاشتهار المغني
عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلماء لم يوثقوا الصدوق وكفانا اشتهاره
بالعدالة واما بالقراين المتعاضدة ككونه مرجعا للعلماء وواقعا في روايات من لا يروي
او لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير واما باخبار العدل المعلوم عدالته والكلام في الاخير يقع
في موضعين الاول في كفاية تزكية الواحد وعدمه وقد مر الكلام فيه سابقا في مقام ابطال
قول صاحب لم في عدم عمل بالصحيح المشهوري واقتصاره بالصحيح الاعلى تمسكا بان الفاسق في
قوله تعالى ان جاءكم فاسق منصرف الى الفاسق النفس الامري فلا بد من تحصيل العلم بعدالة
الفسق والقدر الذي يثبت هو وجمع عن ذلك هو صورة تزكية العدلين اجماعا وما سواه
مندرج بان مفهوم الاية يقتضي لقبول العدل الواحد المزكي للراوي مثلا فهو معارض مع
ومقدم عليه وبالجملة العمل بالتزكية انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو
يحصل بالواحد الموضع الثاني في كيفية الجرح والتعديل فاعلم ان المعدل والجارح اذا ذكر
السبب اعتبر قولهما لان السبب ان كان سببا في الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا
كقول النجاشي فلان عدل او فاسق ففيه اقوال ثالثها القبول في الجرح دون التعديل
ورابعها عكس ذلك وكلها للعامة على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين
بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر به بموافقة مذهبهما معه
في اسباب الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان المخبر له اما يعلم بموافقة
المخبر معه في العدالة واما يعلم بمخالفته فيها واما لا يعلم شيئا منهما اما الاول فينقسم صور
سبع يجب العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة واما الكلام في الجرح واما
ان يعلم بموافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح والتعديل معا سواء
كان العمل به من باب الشهادة او الانباء لشمول ادلة الشهادة واية النبأ ولظهور الاتفاق
منا والمانع مطلقا ليس من اصحابنا واما ان يعلم بمخالفته له في اسباب الجرح عند المخبر اقل

في كيفية الجرح والتعديل

منا

منهما عند المخبر له يجب العمل بقوله ايضا فيهما اذ المفروض ان يكون كل ما هو سبب للجرح عنده
فهو سبب عند المخبر له ايضا واما يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا
يسمع في الجرح اذ لعل باعثه على الجرح شيء لا يقول به المخبر له واما ان يشك في القلة
والكثرة مع علمه بالمخالفة فسيجيء تحقيقه وكذا لو شك في نسخ الموافقة والمخالفة فاما
ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح عنده اكثر منها عنده فلا يسمع واما
ان يشك فسيجيء تحقيقه واما الثاني ففي الطريق اقساما واحكاما مع تبديل الاقلية
والاكثرية باعلائية العدالة وادنائيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا
فيسمع او مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام
السبعة واما الثالث فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر وادنائيتها او يشك
فيهما وعلى التقادير فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح فيسمع جرحه ايضا ومع العلم
بالكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح ومع الشك في الاقلية والاكثرية سنعرف حكمه
واما في صورة العلم بادنائيتها فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلث وفي اسباب
الجرح ما مر بعينه واما في صورة الشك في الاعلائية والادنائية من حيث التعديل
سيجيء ومن حيث اسباب الجرح ما مر واما الرابع فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة
يكون العدالة عند المخبر اعلائية او ادنائية او يشك فيهما الى اخر الاقسام التسعة
فتبلغ الستة اقساما واحكاما وكل هذه الصور الاثنين والثلثين للاشكال فيها الا صور
الشك منها وذلك لوجود القرينة الرافعة لابهام الاطلاق في غيرها واما فيها
فمقتضى الاصل عدم سماع اخبار المعدل المطلق والجارح كذلك اما في الاول فلاصالة
حرمة العمل بما وراء العلم ومنه تعديل المعدل واصالة عدم لزوم متابعة ذلك المعدل
واصالة عدم لزوم العمل بالاحكام الالزامية التي يجيء بها هذا المعدل واصالة الفسق
لغلبة الفسق وجود وظهور اقتضاء القوى الشهوانية تاثيرها وهو المعصية
الرافعة للعدالة واما في الثاني فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة بقاء العدالة
في المسبوقين بها وكذا اصالة بقاء اثارها من لزوم اتباع قوله والعمل باخباره والوارد
على هذه الاصول الا احد امرين الاول ما مضمونه انهم كان اذا تخاصم اليه رجلان

يبعث من خيار اصحابه الى اخر ما مر سابقا من تفسير مولانا العسكري ووجه الدلالة ان
امثال القبيلة لم يكونوا مخبرين الا بالعدالة المخبية ومع ذلك كان يقبلها الرجال ويقلده
لرسول الله ص وبخصوصهم يقبل من غير تفتيش عن حقيقة العدالة واعلانيتها وادنائيتها
الثاني ان بناء الامامية على الرجوع الى كتاب الرجال والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كان
مطلقا وكذا في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما وفيهما نظر اما الاول فلان
الرواية على فرض تسليم تماميتها دلالة ضعيف السند واما الثاني فلان عمل العلماء لعله
كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل او لاعتقادهم باعتبار اخبارهم من باب
السبب ومع قيام الاحتمالين الظاهرين كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا فانقلت بعد ملاحظة
كون بناء علماء الرجال على تعميم الثقة وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم يرتفع
الاشكال فان لازم ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان يفسقوا
من كان صاحب الاسباب القليلة من الفسق فيعمل بتعديلهم وجرحهم قلت هذا كلام مبني
على كونه مع التفاتهم بالاختلاف فيهما فلعلهم لم يلتفتوا اليه او التفتوا واعتقدوا اعتبار قولهم من باب
السبب لمن تعديهم فالانسب التفصيل بهكذا بان الجارح والمعدل كانا من ذوي البصائر
عالما بالاختلاف مع القطع او الظن بالتفاتهما اليه حين الجرح والتعديل فيقبل قوله في
الجارح الجرح والمعدل والا فلا وارباب الرجال كلهم من قبيل الاول لما تصفحناه مضافا
الى انه بعد التتبع في كتب الرجال ينكشف كون بنائهم في التعديل على الاعلى وفي الجرح على
الادنى الا ترى ان الشيخ ره مع كونه مكتفيا في كواشف العدالة بظهور الاسلام مع عدم
ظهور الفسق الاعكم بعدالة اشخاص نقل مداحهم الى مرتبة متجاوزة عن حسن الظاهر وكذا
حال غير الشيخ على ما يخفى على المتتبع في كتب الرجال هذا حال الجرح والتعديل بالنسبة الى
ارباب الرجال واما بالنسبة الى المرافعات ففي صورة كون المعدل والجارح من ذوي البصائر
فلا اشكال في القبول واما في صورة عدم كونهما منهم ففيها اشكال الا ان الظاهر من
حال العرف انهم لا يعدلون من زاده من تكب الصغيرة فضلا عن كبيرة كما هو الظاهر ولكن
الاكتفاء بهذا الظهور في غاية الاشكال فالاحوط عدم القبول من غير استفساد عن اسباب
الفسق والعدالة المعتبرة ما امعه فلا اشكال ضابطة اذا تعارض الجارح والمعدل

فقيل

105

فقيل يقدم المعدل وقيل يقدم الجارح وقيل بانه لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجح جمع المرجحات
الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فهو والا حصلت التساقط ويرجع الى الاصل
في المسبوق بالعدالة يحكم بها وفي المسبوق بالفسق يحكم به للاستصحاب وقيل ان امكن الجمع
بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر فيقبل قول الجارح وان لم يمكن الجمع فيرجع الى
المرجح الخارجي ثم الى الاصول والحق ان في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شاربا
للخمر في الزمان الذي يعدله العدل في ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانتقال حال
الرجل من الفسق الى العدالة للعمل بهما معا لكن كل في زمان وان كان تفسيق الجارح موضحا
لحكمنا بفسقه ولو كان كلاهما مطلقا فان صار الجارح ابقى اذ الغالب انه مرجع قول المعدل انما
هو عدم وجدان اسباب الجرح ثم ان القوم تعرضوا لدفع التعارض بين قول واحد من اهل الرجال
كالنجاشي ان فلانا فطحي وقول الاخر انه ثقة حيث ان اطلاق الثقة ظاهر في كونه اماميا
وقول الاخر بانه فطحي نص في عدم كونه اماميا يحمل الظاهر على النص ويحكموا بانه فطحي عدل في
دينه فيكون حديثه موثقا واستضعف بان من شرط حمل الظاهر على النص والمطلق على المقيد
والعام على الخاص ان لا يكون الكلامان صادرين عن متكلمين وان لا يكون صادرا عن اجتهاد
الشخص ولو كان متكلم واحد لاحتمال تجدد الرأي ولذا لا يحمل المطلق من كلام الجوهري
على المقيد من كلام الاصمعي كما لو قال احدهما ان الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب
لكونهما مخبرين متعددين وكذا لا يحمل مطلق العلامة على مقيد غيره بل ولا مطلقه في مقام
وكتاب على مقيده في كلام او كتاب اخر لاحتمال تجدد الرأي واما حمل مطلق بعض الاخبار
على مقيدها ان صدرت من معصومين ع فانما هو لاجل كونهم مخبرين عن شخص واحد
وانهم ع كشخص واحد وكذا حمل المطلق الوارد من احدهم في مقام على المقيد الوارد منه في
مقام اخر لعدم كون اخباره ناشيا عن الاجتهاد حتى يحمل تجدد الرأي في حقه والحاصل انهم
كيف حملوا كلام بعض من اهل الرجال على كلام الاخر مع انه لا معنى له اذ مجرد النصوصية
والظهور غير كاف بل لا بد من تحقق الشرطين المذكورين وهما غير موجودين فلا بد من الرجوع
في كلماتهم اذا تعارضت الى المرجحات الخارجية كما في سائر صور التعارض ضابطة
يشترط في العمل بالتذكية والجرح التفصيل اولا اما على مذهب الوصفيين فلان العمل بهما

ح انما هو من باب الظن وهو لا يحصل الا بعد الفحص لانا نعلم اجمالا بوجود التعارض في كلمات العلماء
في الجرح والتعديل فلا يحصل الوصف حتى تتفحص ولو حصل الظن قبل الفحص ايضا لم يكن حجة
لان المقدمة المتممة من الدليل الرابع انتجه الى هذا العدم مجرى بناء العقلاء وقاعدة الترجيح بلا
مرجح او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهن باعتباره
قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع الا حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد
فلانه لا اجماع على حجية قولهما الا بعد الفحص واما ايتي النفر والنبأ فيختص ما ان الى صورة
الفحص لا مطلقا سلمنا التواطي لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح
والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص تلك الموضوعات فيجب الفحص ولو قيل بكونهما
من باب الشهادة كما عليه صاحب لم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على ما هو اقوى من هذا
المزكي وهذا الخارج لا الحمل بقوله بمجرد صغرى العدالة الموجبة لصدق مفهوم الاية في تزكية
لمجهول الحال هذا حال الرواة واما في جرح الشهود وتعديلهم في المرافعات فلا يجب الفحص لعدم
العلم الاجمالي المذكور في تلك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلهم وجرحهما احيانا في الموارد
الخاصة خاتمة اختلفوا في حجية المرسل على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه
لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل
الا عن ثقة كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما نعلم بارساله عن الثقة عند الكل او نظن
بذلك او نشك فيه والحق اعتباره في جميع الصور على مذهب الوصفيين ان حصل الوصف
واما على القول بالتعبد فالحجية الا في القسم الاول وهو العلم بكون المرسل ثقة عند الكل واما
الباقي فباق تحت الاصل ومفهوم اية النبأ لا يخرجه لانه وان دل على حجية قول العادل
المرسل الذي نظن بانه لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا شك في اختلاف العلماء في
اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعل ما نظنه ثقة عند الكل لا يكون كذلك ويكون العادل الا
المعارض له في تزكية هذا المرسل موجودا فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل
او السؤال عن هذا المرسل من انك هل ترسل عن غير الثقة عند الكل ام لا ان امكن ذلك السؤال
وبالجملة لا دليل على حجية هذا القسم من المرسل عند التعبديين هذا في القسم الثاني واما القسم
الثالث فعدم حجيته على مذهب التعبد بطريق الاولى واما القسم الرابع فكذلك اذ لم يحصل

علم

حجيته

من هذا

من هذا المرسل تعديل اصلا فيكون المرسل مجهول الحال يجب التحرز عنه لمنطوق اية النبأ الا ح قال
فسقه في نفس الامر الفصل السابع في الادلة العقلية ومنها ضوابط الاولى
في ان العقل مدرك للحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب
الكلي ام لا وهذا النزاع بعد النزاع الاول ومبني على احد القولين فيه الثالثة انه بعد فرض
ادراك العقل كلا من المرحلتين السابقتين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا
ومعاقبا في الاجل ام لا بمعنى ان العقل حجة وان كلما حكم به العقل حكم به الشرع ام لا الرابعة
في ان احكام الشرع هل تابعة لمصالح كامنة في نفس الاشياء ام لا وبعبارة اخرى كلما حكم
به الشرع حكم به العقل ام لا الخامسة في ان حسن الاشياء او قبحها ذاتيان ام بالوجوه
والاعتبارات السادسة في جواز خلو الواقعة عن الواقعي وعدم جوازه السابعة
في بيان نبذ من الاصول الشرعية كاصل الاباحة والبراءة واصل الاحتياط الثامنة
في الاستصحاب وقبل الخوض في تلك الضوابط لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور اربعة
الاول اعلم ان لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق ويراد به ما فيه المصلحة
اي ما يوافق الغرض والقبيح ما يقابله وهذا الاطلاق شايع كقولك قتل زيد حسن لاعدائه
وقبيح عند اوليائه ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة
والغرض ومنها ان الحسن يراد به ما يلائم الطبع والقبيح ما ينافره كقولك المرأة الجميلة حسنة
اي ملائمة الطبع والمرأة السوداء قبيحة وكقولك الصوت الحسن حسن وصوت الحمار قبيح
وهذان الاطلاقان للفظين اضافيان فيتفاوتان بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض
ومخالفة وملائمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبيح بالمعنى الثاني
كما ان شرب الدواء حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي منافر للطبع واكل الفاكهة
قبيح اي مخالف للمصلحة وحسن اي ملائم للطبع ومنها ان يراد من الحسن ما هو صفة كمال
والقبيح ما هو صفة نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثله الشجاعة والجبن والسخاوة
والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله في العاجل اما مطلقا بحيث يشمل
افعال الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى والقبيح يقابله
كقولك الصلوة حسنة اي ممدوحة ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح اي مذموم

الفصل السابع في الادلة العقلية

٣ الثانية في انه هل يدرك استحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا صح

الاول من الامور الاربعة

منها

منها

منها

يمدح منها

يستحق فاعله الثواب في الآجل فيختص بغير الذم والقبيح يقابله كقولك الصلوة او امر الله
ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكراهة بالحسن والقبح
بهذين المعنيين ومنها انه قد يطلق الحسن ويراد به ما لا حظر فيه والقبيح يقابله اي ما فيه
حظر وعيب وارادة هذين المعنيين من هذين اللفظين لا بد وان يكون في المقام يتوهم فيه
الحظر كما لو سئله احد عن ان البيع الفلاني حسن ام لا فيقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله
فبناء عليه يكون اربعة من اقسام التكليف متصفة بحسن هذا المعنى وهي ما سوى المعنى الحرام
ويكون مصداق القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن بهذا اذا لم يرد من الحظر ما هو اعم من الكراهة
والحرمة ولا فتثنية منها متصفة بالحسن وهذان متحاذيان فهذا يكون اطلاقا سادسا للحسن
والقبح الامر الثاني لا ريب في ان اطلاقهما على المعنيين الاخيرين مجاز لتبادر الغير وصحة سلب
كل منهما عن المباح فيقال المباح ليس بحسن ولا قبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين
الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح اذ لا معنى لسلب الاعم من الاخص
فالاطلاق الخامس بعد احتماليه مجاز واما سائر الاطلاقات فحقيقة لعدم صحة السلب
عن شيء منها لكن هل هما مشتركان لفظيين في تلك الاطلاقات ام معنى الاظهر الاخير لاصالة
عدم تعدد الوضع وان كنا شاكين في وجود الجامع وكان الاصل عدم وجوده ايضا فيكون
لازمه الاشتراك اللفظي لكن هذا الاصل لا ينافي اصالة عدم تعدد الوضع فتم فافهم
لو كان اللفظ موضوعا للجامع لزم المجاز بلا حقيقة للشك في استعمال اللفظ في القدر المشترك
والاصل عدمه قلنا اولا انا قاطعون بان اطلاق هذين اللفظين على تلك المعاني انما هو
من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد فلا شك في ان الاستعمال
حتى ينفي بالاصل فتم وثانيا سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوصيات
ايضا ممنوع فيكون المستعمل مشكوكا ويكفي الشك في الحادث فلا يجري الاصل اي اصالة
عدم الاستعمال في الخصوصيات القدر المشترك وايضا لا شك ان المتبادر من القبح ليس الا
امر مجمل هو القدر المشترك بل نقول ان المتبادر من الحسن الامر المرغوب اليه ولو من جهة
واحدة والمتبادر من القبيح الامر المرغوب عنه ولو من جهة فكلما هو مرغوب اليه حسن
سواء كان لموافقة الغرض او لصفة الكمال او لملائمة الطبع او لمدح فاعله وكلما هو

مرغوب

مرغوب عنه قبيح وايضا يصح سلب كل منهما عن كل من الاربعة بخصوصه وذلك دليل على
عدم الاشتراك اللفظي الامر الثالث اعلم ان النزاع في المقام الاول من الثمانية من الاشعري
والنزاع معهم ان كان في المقام نزاع كما سيجيء ان الحق وجود النزاع في المقام الاول انما هو في
ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع اما الاول فقد اطبق الطائفتان من الاشعري والمعتزلة
وغيرهم على ادراك العقل اياه لان ادراك العقل ما ينافي الغرض او يوافقه من البديهيات
امتنع ان يقول احد ان العقل غير مدرك لقبح قبح مثل ذبح الاولياء وحسنه للاعدائه و
كذا المعنى الثاني اذ لا يمكن ادراك العقل ان شم الريحان ملائم للطبع والخبائث منافر له وكذا
الثالث وان كان يظهر من العلامة في التهذيب ان بعضا من الاشاعرة ينكره وذلك لانه كيف
يمكن ان ينكر العاقل كون العلم صفة كمال او الجهل صفة نقص واما المعنى اللاحق بكلا اطلاقيه
فداخل في النزاع ايضا ان كان المراد بالحرج والعيب الاخروي ولو كان المراد الدنيوي فخارج
ثم ان الامامية والمعتزلة في البحث الاول والثاني انما يدعون الايجاب الجزئي في هذا الكلي لكن الاشكال
في ان المدعي للادراك العقل هل يدعون ادراكه في الجملة كلا من المدح والذم والثواب و
والمنكر ينكر الجميع فيكون كل من البحثين الاولين محلا للنزاع بين الاقوام ام المدعون يدعون
ما ذكر لكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم فيختص نزاعهم بالبحث الثاني
ويكون الاول من البحثين بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراكه المدح والذم فقط والمنكر
ينكر ادراكه جميع الاربعة فيختص النزاع بالبحث الاول فيكون الثانية بلا نزاع ام المدعون
يدعون ادراكه جميع الاربعة المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراكه الثواب والعقاب
فلا يكون شيء من البحثين محلا للنزاع لكن الحق ان المعتزلة والامامية الا واحد منهم يدعون
ادراكه في الجملة جميع الاربعة ويشهد عليه اطلاق كلماتهم عليه واما المنكر فيظهر من
قدماء الاشاعرة انهم ينكرون الجميع فلا بد من النزاع في كل من البحثين وعليه فمحل النزاع
في المقام الاول يكون في ادراك الجميع العقل والمدح والذم ولو في الجملة وفي نظره ام النزاع
في ادراكه المدح والذم في نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق الاظهر الاخير لانه لو كان الاول
لكان اللازم حذف في سائر اطلاقات لفظ الحسن والقبح ايضا لان كون قتل ذبح حسنا للاعدائه
مثلا وموافقا لغرضهم لا ينفك عن الممدوحية في نظرهم من تلك الجهة فمنكر ادراك المدح

حق النظري لابد ان يكون بنكى ادراك العقل هذا المعنى الذي لا ينفك عن المدح النظري ومن

عرفت ان النزاع مختص بالمعنى الرابع ولانه لو كان النزاع في ذلك لما كان للامامية ان يتكلموا

فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتب الاحكام الالهية وهو لا يصح الا مع كون النزاع في المدح

والذم في نظر الكل ثم اعلم ان ما يستقل به العقل في الادراك على اقسام قسم يكون العقل

مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به اي يكون كل من الاستفادة والمستفاد اصليين كادراكه

قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة وقسم يكون الاستفادة

فيه تبعيا والمستفاد اصليا كقبح النظر في الموءة الى المرءة الاجنبية مجرم حكم بحرمة النظر

في الموءة ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان فان العقل بعد ملاحظة

ان الاصابع الثلثة اذا قطعت من المرءة كان فيها ثلثون من الابل قطع بان قطع الاربعة

لا ينقص عن ثلثين ابدا وقسم يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيين كوجوب (المقدمات)

التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وككون الضد الخاص منهيا (عنه)

فان المحكوم به هنا تابع شيء اخر لانتفاء وجوب المقدمة بانتفاء وجوب ذي المقدمة وكذا

النهي عن الضد اذا ظهر ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول (ايضا)

وفي القسم الثاني ايضا نظرا الى تمسك الاخباريين في رد المجتهدين في المقام الثاني برواية

ابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين ره في بحث الاجماع حيث ذهب الى

ان اتفاق المحدثين والاخباريين جهة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون

بالاستلزامات العقلية واما اتفاق غيرهم فلا لاحتمال نشوء اتفاقهم عن الاستلزام

العقلي هذا بناء على مذهب الاخباريين واما على مذهب (من) الاشعري فالدليل على الاعمية من (الاقسام)

الثلثة ان ذلك لازم قولهم بان احكام الله تعالى غير تابعة للمصالح الكامنة اذ ادراك (الحسن)

والقبح انما هو على ملاحظة المصلحة والمفسدة وحيث لا يكون الاحكام تابعة لهما تم (النزاع)

في الجميع من الاقسام ولكن يشكل ذلك بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يختص (نزاعهم)

بالقسم الاول فالتعيين مشكل ثم النزاع هل هو في الاحكام العملية من الاصلية والفرعية

ام يشمل الاعتقاديات الظاهر اختصاص نزاع الاخباري بالعملي كما يظهر من الفاضل التوني واما

الاشعري فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت الامر الرابع في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة

النزاع

ملازمه اثبات البحث الثاني ايضا ومن نفله ملازمه نفي الثاني كما ستعرف في البحث الثاني ان من انتفه

ثمرة البحث الثالث في مواضع منها

النزاع في بحث الاول ان من اثبته اثبت البحث الثالث يعني ان لازمه ذلك ومن نفاه فلازمه

نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فيظهر في مواضع منها حجية الظن وعدمها

لان الدليل على حجية الظن العقل فانقلنا ان تلك الثمرة تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما

يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفاد والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير

من العبائر فانه على ذلك لا يتضح الثمرة المذكورة اذ حجية الظن من باب التبع لان العمل بالظن

مقدمة لتحصيل الاحكام الواقعية قلنا ان محل كلامنا هو انه لو لم نقل بحجية ما يستقل به

العقل في ما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لا يصح حجية الظن لان اثبات حجية موقوف

على مقدمات ثابتة بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف

بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والانحصار على القدر (المعلوم)

ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم تثبت تلك المقدمات فلا تثبت حجية الظن والحاصل (ان)

الكلام ليس في ان حجية الظن اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما (يستقل)

فيه العقل من الجهتين فنفي نفي حجية ذلك القسم من القسم فلازمه نفي حجية الظن في زماننا

هذا فتم ويمكن الخدشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات

بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن وان لم نقل بحجية (الظن)

العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاحتياط منفي بما دل على نفي العسر

والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع اذ هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب

المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع فالترجيح المذكور المستلزم له

منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجية

ان كان العقل فهو لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور او التسلسل وذلك لان الكلام

انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو

منشاء التوهم على ان هذا الايراد لا يرد على الاخباري لانه يقول بحجية العقل في العقايد كما صرح

به الفاضل التوني هنا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع

اعني الاجماع يتم اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الاغلبي واما لو انسد

باب العلم في مسئلة واحدة او ازيد لا بحيث يوجب اخذ المرجوح الهدم لم يتم الاجماع ثم

برهان العقل لو كان حجة فتم ومنها جعل الظن الغير المعتبر مرجحا فى مثل ما لو دار القبلة بين
الجهات وظن احدها انها القبلة بظن غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرض انه لا يتمكن
من الصلوة الا الى جهة واحدة وفى مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن
القياسى مرجحا لاحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم فى المقامين بالاخذ بالمظنون
لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل
يقول بالتخيير هنا والقول بورود الشرع هنا ايض لدلالة قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع
دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل
ننقل الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس لمن لا يقول بحجية الاخبار الاحاد فى نحو المسائل
ان يقول بهذه المقالة وطلاصنا على هذا الفرض فتم ومنها التخيير فيما لو دار الامر بين المحذورين
ولم يكن الدليل على الطرفين الحكمى فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعى عليه فان قلت ان الاستفادة
هنا تبعى وان كان المستفاد اصليا وذلك لان العقل بعد ملاحظة الاخبار الواردة فى علاج
التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير يفهم بتنقيح المناط القطعى ان الحكم فى تعارض الامرين غير
خبرين او احدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايض فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصا
بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين قلنا تنقيح المناط القطعى ممنوع نعم يمكن الاشكال
من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بالايطاق الذى نفاه الشرع لان طرح الامرين
يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل اليه والعمل بهما محال فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف
به لزم التكليف بالمحال قاعدة التسامح بناء على عدم اعتبار الاخبار الواردة فيها اما لكونها احاد فى المسئلة
اصولية او لعدم الحجية الاحاد فى الفروع ان كانت فرعية او لضعف سندها وان كانت فرعية
والواحد فيها حجة فلا مح القول بجواز التسامح للقوة العاقلة ومنها تكليف الكفار من
القاصرين منهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون بالفروع فيكون القاصرون
منهم مكلفين بالفروع فيكون القاصرون منهم مكلفين بالفرع الذى يستقل به العقل واما
المقصرون منهم فمكلفون على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل به العقل ام لا وان لم نقل
بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع بالمقصرين القاصرين منهم وان لم نجعل الكفار مكلفين
بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذى يستقل به العقل ولا دليل

تكليف

تكليف المفروض فقدان الشرع وعدم حجية العقل وفيه اولا ان المراد من الثمرة ليس ما ذكر لان
الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو زمان بين الزمانين وثانيا انه يتم اذا اندرس اثار الشرع
السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاءها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم
اذا انمحت الاثار الشرعية السابقة بالكلية ولم يبق شئ فتم ومنها تكليف المسلم الموجود
فى بلد الاسلام العارف بغالب الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورا
ولا يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره فى البول بين استقبال القبلة
واستدبارها مع علمه بحرمتهما معا فالعقل حاكم هنا بلزوم التخلية مستدبرا لان المنع عن
الاستقبال والاستدبار بعنوان التخلية انما هو لهتك الحرمة وهو فى الاستقبال اشد فلا بد
ان يرتكب اقل المحذورين فمن يقول بحجية العقل يقول بلزوم العمل هنا على مقتضاه والا
فلا وهذا وفى المثال مناقشة لمنع ادراك العقل اولوية الاستدبار وانه اقل محذورا فيكون الفرض
ذلك من العقل التبعى والكلام فى ثمرات العقل المستقل نعم لو كان الكلام فى ثمرة مطلقا يستقل
به العقل صح التمثيل بما لو دار امر المرءة فى التخلية بين استدبار الاجنبى واستقباله ومنها
لو تعارض الخبر والعقل فان قلنا بحجية العقل عملنا به فى مقابل الخبر اذا لم يرتفع القطع
بملاحظة الخبر وان قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر ومنها الحجية باصل البراءة والاباحة
والاشتغال اذا لم يقل بحجية الاخبار الواردة فيها لاحد الوجوه الماضية فى التسامح وان لم
يقل بحجية العقل ليس له القول بحجية الفصول المذكورة ح لفرض عدم حجية العقل وعدم
حجية الخبر الوارد فى الباب ثم ان تلك الثمرات المرتبة على القولين بطريق اشتراك
الاشاعرة والاخباريين واما الثمرة بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة فكثيرة
مثل حجية الظن ومثل اشتراط المفقبة وقبح تفضيل المفضول وغير ذلك ثم ان ما يتم فى
المقام فى نفى الثمرة وحجية العقل بان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف
واجب فبيان التكليف على الشارع واجب وعليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام فمدفوع
اولا بان اللطف واجبا كما لم يكن قبله بيان وكان بيان الشارع تاسيسا وحق يكون منه وبيانا
كما فيما نستقل به العقل فانه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تاكيدا ولطفا منه وبيانا
فكلية الكبرى ممنوعة وثانيا سلمنا ان كل لطف واجب لكن الوجوب قد يكون فى اللطف

مطلقا لا يمنع منه مانع كبعث الرسل ونشر وطا بقبل المانع كاظهار القايم عم في هذا الزمان
والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل والاشتراط بل هو الظلم كيف ووجوب اظهار المبين مشروط
مفصلا عن المبين وثالث بان الدليل المذكور عقلي لا يقول بحجية الخصم الان يدعي ورود الشرع
عليه او يقول ان الحجية من العقايد مسلمة والكلام في الفرع او يقال ان مقصوده من الدليل
الالزام ورابعا بان سلمنا الجميع لكن غاية ما في الباب ثبات وجوب الدليل الشرعي في [illegible]
ومجرد ذلك لا ينفي الثمرة بل للعباد الوصول اليها وليس نعم لو فرضنا العقول لم يكن ثمرة

[illegible] الحسن والقبح

ضابطة في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم والاظهر ادراكه لهما
وفاقا للفرقة الناجية والمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي وصاحبيه على
ما حكي عنه وقد مر ظهور مخالفة بعض الاشاعرة في ذلك والدليل على المختار وجوه الاول

المختار على وجوه الدليل

البداهة والضرورة فان العقل قاطع بان الظلم من القوي على اليتيم الضعيف قبيح في الغاية
لا سيما اذا احسن هو وابواه اليه كثيرا ففعله هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق
ولا ينفي بالتحريم العقلي الا اهل ومثله رد الوديعة الى المودع المحتاج الذي احسن الى المستودع
في تمام عمره فالرد حسن وفاعله ممدوح وتاركه مذموم فان قلت لعل المدح والذم فيما
ذكرت ناش عن الشرع والانس به كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المانوسة كلبس
الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للقبح الذاتي بل للعادة المانوسة او عن كونه صفة
نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض او موافقا له كقبح قتل زيد لاوليائه
وحسنه عند اعدائه او عن ملائمة الطبع ومنافرته ومع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن
الحكم بان المدح والذم نشأ عن الحسن والقبح الذاتيين قلنا اما الاحتمال الاول فبطلانه
بانا نرى الحسن والقبح وان قطعنا النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبانا نرى القبح وان
فرضنا اعتياد الناس بالظلم واما الثالث فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة
على ما اصطلحوا عليه والظلم الذي مثلنا به من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا
الظاهري ولا الباطني وايضا مطلوبنا اثبات مقام ادراك العقل القبح او الحسن عند كل
حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود ازيد من ذلك وان كان الباعث على ذلك
كونه صفة نقص او كمال فبعد ما سلمت حكم العقل بالمدح والذم كان تم المقصود ولا يضر

الثاني من الوجوه

هذا الاحتمال واما الرابع فبانا نرى ان عند زيد ايضا يذم قاتله اذا كان القتل ظلما وان كان
موافقا لغرضه واما الخامس فكالرابع الثاني انه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح لما امتثل احد
اوامر الله تع ونواهيه لجواز ان يصدر الكذب منه تع عند العقل اذ حكم العقل بامتناع
صدور الكذب منه تع ليس الا لقبحه لا لاجل عدم القدرة عليه فاذا لم يحكم العقل بقبحه
لم يحكم بامتناعه منه تع فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب وانتفاء الوثوق
لازمه ما ذكرنا من عدم امتثال احد باوامره ونواهيه وهو بط بالاتفاق من الخصم وبلزوم
كون التكليف ح سفها فان قلت ان العلم بامتناع صدور الكذب منه تع ليس منحصرا في ادراك
العقل قبحه بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تع لاجل ان عادته جارية على الصدق
او لاجل ان الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال
لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية او ان الكذب صفة نقص وهو
منزه عن جميع النقايص اجماعا او لاجل ان الصدق موافق لغرضه تع والكذب مخالف لغرضه
والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب مناف للطبع والحكيم لا يرتكبه
قلنا اما حصول العلم من جريان عادته تع بالصدق فهو موقوف على الاطلاع على العادة
معتدة بها على صدقه حتى يحصل العادة والعلم بها ثم يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق
ونحن ننقل الكلام الى بدو الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين حصل الاطلاع بالعادة
وبالصدق الاغلبي مضافا الى انه لو تم لتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادة
بالممارسة ولا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة كمال لا بد ان يكون
موجودا معه تع ففيه ان الاوصاف الباطلة كالعلم والجهل انما تسمى بصفة النقص او
صفة الكمال لا اوصاف الافعال الظاهرة كالصدق والكذب المعارض للكلام فان تسميتها
بصفة النقص او الكمال خلاف الاصطلاح وفي سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك
ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك لا يوجب عدم صدوره منه تع بل لا بد من دركه انها
ليست من صفاته تع فان ادعيت انها يدرك ذلك ايض فقد ثبت المطلوب والا
فمجرد دركه ان الكذب صفة نقص لا ينفع في العلم بعدم الصدور والاتفاق الذي ادعيت
هو على درك العقل ان الكذب صفة النقص لا على انه لا يصدر منه تع واما الاجماع الذي

ادعيته على انه تعم منزه عن النقايص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم صدوره كما هو المفروض
ومع عدم الكشف لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع
فلعله كذب وان كان العقل فيمتنع اعتباره بعد اجماع الامامية الامن سند على عدم حجية الاجماع
بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا لغرضه تعم ففيه منع كونه موافقا لغرضه
فلعل غرضه العكس كما عليه بعض المتصوفة سلمنا انه موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كونه
احكامه تعم معللة بالاغراض وتابعة للمصالح لا نقول به سلمنا لكن امتناع صدور منافي
الغرض عنه تعم ممنوع واما حصول العلم بالصدق لكونه ملائما للطبع والكذب منافرا له ففيه
انه تعم منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملائما لطبعه او منافرا سلمنا لكن معرفة كون الشيء
الفلاني منافر الطبعه فرع المعاشرة ففيه واين المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع
عنه تعم فتم فانقلت سلمنا عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم ذلك عدم امتثال الخلق باوامر الله
تعم ونواهيه اذ يلزم ح ايض الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر المحتمل قلنا
اولا انه يمكن ان يكون وعده للصلوة ووعيده للزنا صدقا فاكذبا يمكن كون الوعد للزنا والوعيد
للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر مشترك بين الامتثال وتركه وثانيا ان لزوم دفع المحتمل ان
حكم به العقل فالمط ثابت لانا لا نعنى باللزوم العقلي الا ذلك وان حكم به غيره فعليك بيانه
هنا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني لوجهين الاول ان حصول الوثوق باوامره و
نواهيه تعم اضطراري لان كلا منهما خارج عن اختيار العبد بمذهبه فكل من الوثوق و
والامتثال بالاوامر والنواهي فكذلك يلزم ان يكون التكليف سفها وعبثا قلنا لا منع منه
الثالث من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم
يعلم صدق النبي المعلوم نبوته اما الملازمة الثانية فلجواز ان يرسل الله رسولا كاذبا
واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يصح ان يق ان المظهر لخارق العادة
ان لم يدع النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى عليه زمان تبعه الناس فيها وعمل
على اقواله ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالمط ثابت والا لزم الاغراء
بالجهل ووجه عدم الصحة انه لا قبح في الاغراء ح بخلاف ما لو قلنا بالادراك فيتم الدليل المذكور
ويحصل به العلم بالامرين واذا ظهر الملازمتان فنبطل لانهما اولا بالاتفاق منا ومن الخصم

اضطراري وان جاز عند المكلفين صدور الكذب منه تعم ولم يمتنع عند العقل ذلك الثاني انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال ح م م

الثالث من الوجوه

على امكان تحصيل العلم بالنبي وبصدقه وثانيا يكون بناء الملبين على ذلك الامكان وثالثا
يلزم كون التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ الفائدة فيهما الاطاعة والانقياد وهما
فرع الوثوق وليس بحاصل فانقلت لو لحصول العلم بالنبي وبصدقه مسبب عن كون
اجراء المعجزة على يد الكاذب وارسال النبي الكاذب خلاف ما جرى به عادته تعم او كونهما
صفتا نقص او كونهما منافرا للطبع وهو تعم منزه عنهما او كونهما منافيين للغرض قلنا
الجواب ما مضى هنا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه الاول انه لو صح هذا الوجه العقلي
لاثبات العلم بالامرين للزم صدق زردشت والمزدك فانهما اظهرا الخارق وادعيا النبوة
مدة مديدة وتبعهما الناس فلم يرجعا عن قولهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين
فلو تم الدليل العقلي الذي ذكرت لزم كونهما نبيين ولم يقل به الخصم وكونهما قطعي الثاني
ان المتابعة لمن اظهر الخارق اما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي الواقعي او مع عدم العلم
بذلك وعلى الثاني لا اغراء ولا اضلال اذ لزومهما فرع حصول الاعتقاد والمفروض عدم
حصوله سواء علم بامكان اظهار الخارق المخصوص من غير النبي واحتمل عنده ذلك وبالجملة
ادام لم يعلم بعدم امكان ذلك من غير النبي فلا اغراء بل للعجز الا ما كان له على قولهم والمتبع
مقصر وعلى الاول لكون معتقدهم تكليفا ظاهريا لهم فلا اغراء ايض سواء طابق اعتقادهم
الواقع ام خالف ولو سلمنا لزوم الاغراء ح لنسلمه في الشق الاخير لان يحصل الاعتقاد
مع المخالفة للواقع ايض لامطم والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض عدم التطابق مع
الاعتقاد للتطابق لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين وبعده لا يتم التقريب فلا يحصل
بالنبوة ايض بل يلزم ح العلم بمطابقة الواقع لا بكونه نبيا الثالث انه يمكن العلم بانه
نبي وبصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي ايض اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من
كثرة المباشرة معه واما العلم بالنبوة وتميز النبي عن المتنبي فحصوله من نفس الخارق
لعادة لانطباق العقلاء عليه حيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه
الطريقة كاشفة عن ان ديدنهم في تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق
وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته لا يدركه الا القليل من المكلفين فلو انحصر
الامر فيه في باب تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق اغلب الناس اذ كانوا

مكلفين بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف غالبا فظهر عدم الانحصار فلا يتم
الدليل العقلي المذكور لكونه متفرعا على حصر سبب العلم به وليس كك الرابع ان الاشعري
يقول بان حصول العلم بالامرين اضطراري بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هنا ويكون العقين
ان الدليل الثاني وكذا الجزء الثاني من الدليل الثالث المستحيل الى دليل رابع في الحقيقة
دليلان الزاميان على الاشعري اذ وجه فسادهما ليس الا قاعدة الجبر وهي باطلة لانه
مخالف للضرورة والحس والعيان ولان حقية شريعتنا قطعية يعترف به الخصم وكذا البطلان
التكليف بما لا يطاق كقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها فينتج الامران اعني بقاء التكليف
وعدم التكليف بما لا يطاق انه لا جبر علينا ولان الجبر خلاف الاية الشريفة لان ظاهرها
ان للمكلف حالتين احديهما الوسع والاخرى عدم الوسع والقول بالجبر مستلزم لاعدام
الحالة في الواحدة ضابطة في انه بعد ما قلنا يدرك العقل الحسن والقبح فهل يدرك
والعقاب ايض بطريق الايجاب الجزمي كما عليه الامامية الا القاصرين منهم ام لا يدركهما اصلا عليه
الاشاعرة حتى الزركشي وبعض اكثر الاخباريين ظاهرا ام يدركهما في العقائد لا العمليات
كما عليه الفاضل التوني الاظهر الاول لوجوه الاول ان الضرورة قاضية بان العقل كما
يدرك حسن الاحسان ورد الوديعة وقبح الظلم كذا يدرك الاستحقاق والمجازات ان
خيرا فخير وان شرا فشر فلو تعدى بعض من عبيد رئيس على بعض اخر بلا جهة داعية
وكان المظلوم منهما قد احسن الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما
قد احسن الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم
منه لذمه العقلاء ويقولون ان هذا المولى غير عادل لعدم المجازات وكذا لو احسن
احد الى اخر وانجاه من التهالك ثم وقع له حاجة يقدر على قضائها اب المحسن اليه
ولم يقضها له فهلك ذلك الشخص لذمه العقلاء وبان جزاء الاحسان هو الاحسان
ولا ينبغي ترك المجازات لانه خلاف العدل والمروة لانه نجى انك عن المهلكة وكان
اللازم عليك نجاته عن هذه ايض والعجب من الاخباري والاشعري حيث انهم يقرون
بعدالة الله تع وينكرون هذا المقام مع كون انكاره مستلزما لاسناد المنافي للعدالة
الله تع فتم الثاني انه بعد ما اثبتنا المقام الاول فلازمنا اثبات هذا المقام ايض لقضاء

الضرورة

الضرورة بان ترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللفظيين اعني الواجب الشرعي
ليس الا لاجل المحبوبية المامور به والمبغوضية المنهي عنه المعلومتين لنا بسبب الامر اللفظي
الكاشف عنهما وفيما نحن فيه بعد قطعنا من العقل لوجود المحبوبية والمبغوضية
لزم القطع بترتب الثواب والعقاب لما عرفت من انهما المناط في ترتبهما فالمناط
في الامر والنهي اللفظيين والعقليين قطعي منقح لان الداعي على ترتب الثواب والعقاب
فيهما معا هو ما ذكرنا من المحبوبية والمبغوضية الموجودتين فيهما معا واحتمال
مدخلية خصوص الامر والنهي اللفظيين في ترتب الامرين مدفوع بما نشاهده
في المقام من بناء اهل العقول مقابل وفيما صرح المولى للعبد باني لا اعاقبك
على ما لم انهك عنه ثم قتل العبد المولى معتذرا بان المولى ما نهاني عن قتله فانهم
مذمون العبد معذرك وليس ذلك الا لما قلنا من عدم مدخلية اللفظ بعد حكم
العقل بالحرمة الثالث انه لو لم يدرك العقل الوجوب والتحريم المستلزمين للعقاب
والثواب لما كان تحصيل معرفة الله تع واجبا والتالي بط والمقدم مثله بيان الملازمة
ان الدال على الوجوب ان كان العقل فالمفروض انه معزول وان كان الشرع فنقول
الايجاب ان كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو
فرع ثبوت لزوم الطاعة وهو ان ثبت بالعقل فهو معزول وان ثبت بالشرع
فالدال عليه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يدور او يتسلسل واما بطلان
بطلان التالي فللاتفاق من الخصم اولا ولانه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجبا
لزم كون الخلق عبثا لانه لا يتقدم الى المعرفة احد ومنه يلزم العبثية وينافيها
قوله تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان عدم وجوب المعرفة ينافيه قوله تع
ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون الرابع انه ان لم
يكن العقل مدركا للوجوب والتحريم الملازمين للامرين لزم عدم وجوب معرفة
النبي ص اما بيان الملازمة وبطلان التالي فما ظهر مما ذكر في سابقه الخامس
انه لو لم يكن الامر كما ذكر لما كان النظر الى المعجزة واجبا ونظيرها الملازمة وبطلان
التالي كما مر ايض ثم ان الوجوه الخمسة واردة على الاشعري وعلى من لم يفصل بين

العمليات والعقايد من الاخباريين واما على المفصل منهم كالفاضل التوني فلا يرد
عليه الثلثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخباريين مفصلا كالفاضل التوني وجعلنا
قوله مبنيا لمذهب الاخباريين فحالهم حال الفاضل التوني لكنه خلاف ظاهرهم
ويرد على المفصل انه لو لم يكن العقل مدركا لما ذكر في العمليات لم يكن مدركا له
في العقايد بالاولوية القطعية لان ادراك العقل في العقايد نظري وفي العمليات
ضروري فان كان مدركا للاول كما هو رايك كان مدركا للاخير ايض لانه اسهل ثم
ان نظر المفصل انما في الاخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الاوثان فنقول عليه ان
تلك الاخبار اما ان يجعل سببا لادراك العقل في العقايد او كاشفة عن الادراك
لا سبيل الى الاول لان الوثني لا يقول بالشرع حتى يكون توعيده سببا لادراك عقله
فتوعيد الشارع مساو له مع توعيد غيره واما على الثاني فلا وجه للتفصيل لما
عرفت من الاولوية ضابطة في انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع ام لا
فنقول يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل له الشارع في
متن الواقع حكما وبينه لسفرائه وهم لعباده وان ما حكم به العقل جعل له الشارع
حكما في الواقع وبينه لسفرائه وان لم يبينوه لعباده او ان ما حكم به العقل جعل له
الشارع حكما وان لم يبين لسفرائه ايض او ان ما حكم العقل به ولو قال ان الفعل
الفلاني واجب وفاعله ممدوح مثاب اي مستحق لهما والفعل الفلاني حرام وفاعله
مذموم معاقب فهو كذلك عند الشارع اي يفعل كذلك وان لم يجعل حكما على طبقه
لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل ومحل النزاع هو الاحتمال الاخيرة والثلثة الاول
ليست محل البحث ولعلها لم يقل بها احد كيف والعقل غير مدرك للجعل وكيف
مدرك ان المجعول مبين للسفراء او للعباد مع ان الشارع بين المجعول لهم نعم
يمكن جعل ثلثة من تلك المحتملات محلا للبحث لكن لا لاجل مجرد ادراك العقل
المدح والذم والثواب والعقاب بل بملاحظة المقدمة الخارجية من امتناع خلو
الواقعة من الحكم لكن كلامنا الان ليس من تلك الجهة وبالجملة النزاع في ان كلما
حكم به العقل فهل هو كذلك في متن الواقع ونفس الامر لا اتفق الامامية

الا فاصر بهم على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر من صدر الفاضل السيد صدر
الدين انا وان سلمنا ادراك العقل المدح والذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية
والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه الاول ان العقل بعد ما قطع باستحقاق
العقاب فلازمه القطع بالحجية ايض ولا يتصور مع القطع باستحقاق الثواب او
العقاب القطع بعدم الحجية لان لازمه القطع بعدم الاستحقاق ولا الشك في الحجية
لان لازم الشك في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالاستحقاق ينافي عدم
القطع بالحجية فبعد تسليم المقامين الاولين لا مصرف من قبول المقام الثالث واما
احتمال كون القطع بالاستحقاق جهلا مركبا ففي غاية الفساد لان ذلك الاحتمال
لا يتصور من القاطع بالاستحقاق ما دام قاطعا ومع زوال قطعه خرج عن الفرض واما
احتمال غير القاطع كون قطع من قطع جهلا مركبا فهو لا يضر بتكليف القاطع في قطعه
بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق انما هو في مرحلة الواقع وهو لا ينافي
عدم القطع بالحجية في مرحلة الظاهر بالفرض فان المقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي
المحض وهو ملازم للقطع بالحجية في الظاهر الثاني انه لو لم يكن القطع بترتب
الثواب والعقاب المسبب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بهما من الشرع حجة
ايض لان الدليل على حجية القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع
اما الشرع القطعي او العقل القطعي ان كان الاول فننقل الكلام فيه الى ان يتسلسل
او يدور وان كان الثاني فلا ريب ان حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب عن الشرع
على الثواب والعقاب ليس الا لحكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فكما انه حاكم بلزوم
دفع الضرر المقطوع في ههنا لقطع الشرعي فهو حاكم بلزوم دفعه اذا حصل
القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم الثالث ان القطع ان لم يكن حجة مطلقا
انسد باب التكليف راسا وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون
عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل شرعي يحصل به القطع لهم والتالي
باطل بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة وان كان حجة لو كان مسببا عن الشرع او
غيره ايض لكن اذا دل الدليل الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي

سببا لاعتباره لزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا
للسابقين غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل فهو
غير معلوم الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضا ان لا
يكون عبدة الاوثان معذبين وهو بط لما مر انفا من اتفاق الخصم ومن الاخبار وان
كان القطع حجة لو كان مسببا عن الشرع او عن غيره ذلك مع دليل شرعي يكون كاشفا
عن حجية فهو ايضا مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان معذبين لان كون الشرع كاشفا
انما هو قبل ورود الشرع واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية
للسابقين كما لا يكون سببا لعين ما مر في السبب من الوجهين وان كان القطع حجة
مط فهو المط الرابع ان القطع ان كان حجة مط فلا كلام والا فان كان الاحتمال
الاول من الدليل الثالث اي ما يكون القطع حجة مط لزم ان لا يكون شيء من معرفة
الله تع ومعرفة نبيه صم والنظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي غني عن
البيان وان كان الاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق والتالي بط اما الملازمة
فلان كلا من المعرفة والنظر اما ان لا يكون واجبا فهو بط وان كان واجبا وكان
دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان دليل وجوبه الشرع فان كان
الايجاب بعد المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبلها فنقول ان الدليل على حجيته
اما الشرع او غيره وهكذا الى ان يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث
والرابع من الدليل الثالث فيلزم ما لزم فيه وقد مر بطلانه الخامس ان القبيح فاحشة
بالعرف وبنص اهل اللغة وكل فاحشة منهية عنها لقوله تع وينهى عن الفحشاء
وبناء على جعل الاية استدلالا فالحق ان الفحشاء منهية عنها وتوهم ان المراد بالفحشاء
المحرمات فهو فاسد لان تحريم المحرم غير معقول ولان المتبادر من الفحشاء القبايح
هذا الدليل يتم بعد اثبات البحث الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن
يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لا خصوص الجزء منها
لا عثور فيه على الشرع واثبات الحجية وحرمة القبيح ح صادر من الشرع وبعد
العثور عليه نعم اثبات الصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة صادر من العقل

واما

واما كون القبيح محرما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة تدل ايضا على كون احكامه
تع تابعة للمصالح والمفاسد الكائنة في نفس الشيء رغما على الاشاعرة ويدل ايضا
على ادراك العقل المدح والذم بناء على عدم كون المنكر عطف تفسير للفحشاء اذ الفحشاء
عبارة عن القبايح التي تكون هي القبايح عند الله تع والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند
العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية الا فلا معنى للنهي فتم
فان قلت ان ههنا وجوها ينفي حجية العقل منها قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا حيث ان المتعلق محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم فالتقدير انه تعالى
يقول ليس من شانه ان يعذب احدا من المكلفين في زمان ومكان لاجل عمل حتى
نبعث الرسول والقول بان الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب وهو معنى
الحرام العقلي والذي ينفيه الاية هو فعلية العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا
بان ايضا منها نفي الاستحقاق كما يشهد به قوله وما كنا ولم يقل وما نعذب وثانيا
بان سلمنا لكن نقول ان نفي التعذيب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق واما مع
عدمه ان كان الثاني فالمط ثابت وان كان الاول كان التنصيص بنفي التعذيب بسببها
وعبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي وثالثا بان الاستحقاق عبارة عما لو اريد الفعلية
ومع الجزم بعدم الفعلية لاخباره تع فلا يجوز فلا استحقاق والحاصل ان الاية
تنفي الاستحقاق فيبطل جميع المقامات الثلثة الى هنا فلا ادراك للعقل اصلا ولا
حجية فانكشف خطاء العقل لان الملازمة عند الحكيم على الاطلاق ملازمة للمبغوضية
عنده والملازمة لاستحقاق العقاب بحيث نفت الاية اللازم الاخص انتفى جميع الملزومات
قلت هذا الوجه فاسد كالوجوه الاتية لا لما ذكره بعض من ان الرسول اعم من الظاهري
والباطني حيث يرد انه خلاف الظاهر لا سيما بملازمة البعثة بل نقول ان الفساد
اما اولا فلان ظاهر الاية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا الا انه بعد ملاحظة
تفسير جمع من المفسرين على ما نقل من ان المراد نفي التعذيب العاجل لا الاجل
وملاحظة الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وصرح بان عادة الله تع على
تعذيب الامم السابقة في العاجل ان لم يظهر الاية في نفي تعذيب العاجل فلا اقل

من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان المتيقن هو الاية العذاب في العاجل
وهو لا يعارض ما دل على حجية العقل واما ثانيا فلانا سلمنا ان الاية تنفي جنس
العذاب اجلا وعاجلا لكن كون خلاف التعلق مفيدا للعموم ممنوع بل هو من باب
المطلقات وينصرف الى الفرد الشايع وهو ههنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما الى الفرد
يستقل به العقل لا احتياج الى البيان فلا ينصرف اليه الاية ولا يكون ذلك
تقييدا وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبيده اني لا اعذبكم في فعل
حتى ابعث اليكم رسولا يخبركم عما هو محبوبي ومبغوضي اترى ان تقول انه ليس
للمولى ح عقاب العبيد فيما يستقل به عقولهم كتلف امواله وقتل اولاده وهتك
حرمة معللين بانه لم يبعث ح واما ثالثا فبانها معارضة بقوله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على التحقيق من حجية منصوص العلة والنسبة
بين المنطوقين اعم من وجه مادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة
افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الثانية
عن الاولى ما دل عليه دليل شرعي ومن المقرر في محله ان مادة الاجتماع في العامين
من وجه لا بد فيها من الرجوع الى المرجحات والا فالوقف وههنا لو لم ترجح الاية
الثانية فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية العقل
سليما عن المعارض واما رابعا فبان تلك الاية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة
فلا بد من تخصيص الاية بغير ما يستقل به العقل وتوهم ان حكم العقل تعليقي معلق
على عدم ورود الشرع وحجيته ايض متعلقة على عدم وجدان الدليل الشرعي غلط لان
حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على خلافه نعم في الصغريات قد
يحصل له الخطاء وهو خارج عن محل البحث ومنها قوله الدال على ان كل شيء مطلق حتى
يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيات فح نقول ان ما يستقل
به العقل مما لم يرد فيه امر او نهي بالفرض وكلما كان كذلك فهو مطلق بالرواية
ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الواردين فما لم
يرد فيه امر او نهي اصلا او ورد ولم نطلع عليه كان الشيء مطلقا فلا يرد ما يتوهم

من انك من ان علمت عدم ورود الامر فيه في الواقع فلعله وارد وانت ما عرفت عليه
فكيف تقول انه مطلق لما عرفت من ان الاحتمال كاف في الاطلاق والجواب اما اولا فلانصراف
الرواية الى ما يحتاج الى البيان وعما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الاية
السابقة واما ثانيا فبانها ظنية والمسئلة علمية لا يعمل فيها بخبر الواحد واما ثالثا فبانها
ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد من حمل الرواية على الاعم من الامر
والنهي اللفظيين او تخصيصها بغير ما يستقل به العقل ومنها ما رواه عبد الرحمن ابن
الحجاج عن ابان ابن تغلب قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبع من اصابع
المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع الاثنين قال عشرون قال قلت قطع ثلثا
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون
ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا بلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول
الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست
محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية لانها كانت ظنية مط او عند ابان فلذا
منع المعصوم عنها مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل ذي مسكة اذ بعد ما كان
الثلث فيه ثلثون نقطع بان الاربعة لا ينقص عن الثلثين ويشهد على القطعية
عند ابان تعجبه واستيحاشه بعد كلام الامام ع فان قلت ان الرواية تنفي حجية
العقل فيما اذا كانت الاستفادة تبعيا والمستفاد مستقلا كما هو مورد الرواية وما
مر من الادلة دل على حجية فيه العقل من الجهتين فلا تعارض بين الرواية وبين
ما مضى اذا كان قلنا ان كل من قال بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم ومن
لم يقل بحجية هذا القسم لم يقل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بضم الاجماع
المركب مضافا الى تنقيح المناط المستفاد من الرواية وهو تبعية احكام الله تعالى
للصفات وعدم درك العقل اياها وهذا موجود في العقل المستقل ايض فان قلت
ههنا مقامان احدهما في تشخيص الصغرى لا في حكم الكبرى حتى تقول بما تقول قلنا
ان الظاهر من الرواية تعلق المنع بالكبرى اعني الحكم كما يشهد عليه قوله يا ابان انك
اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين فان قلت ان انكاره لابان وقوله

با ابان انك اخذتنى بالقياس عن صناف لكون الخطاء فى تشخيص الصغرى نظرا الى انه بعد
ما اجابه المعصوم ع بما اجاب تعجب من قوله ع وقال سبحان الله اه فقال ع يا ابان
انك مه اخذتنى بالقياس مثلنا لكن ظاهر قوله ع والسنة اذا قيست محق الدين ظاهر
فى منع الكبرى والجواب ان الملازمة مسلمة لكن الدليل ظنى لا يقاوم القطعى فلا بد من الاقتصار
على مورد النص والعمل فيما سواه على الدليل القطعى ومنها ان المتصدق بجميع ماله مع عدم
عرفانه الى الله تعم لا بد وان يكون مستحقا للثواب من الله لقطع القوة العاقلة بحسن الاستماع
انه ورد فى الخبر انه لا اثبات فيكشف عن خطاء العقل وعدم اعتباره واما الخبر فهو ما رواه
ثقة الاسلام فى صحيحة زرارة عن الباقر ع قال بنى الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان
رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولى الله
فيوالى الله ويكون جميع اعماله بدلالة اليه ما كان له على الله حق فى ثوابه ولا كان من اهل الايمان
والدلالة ظاهرة والقول بانصرافها الى ما يحتاج الى البيان فاسد لان مورد الرواية هو ما
يستقل به العقل كما لا يخفى والجواب ان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب الاول اعطاء الجنة
والثانى نفى التعذيب والثالث تخفيفه ومن الرواية لم يستفد الا نفى الثواب فى المرتبة الاولى
لانها اظهر افراد الثواب وهو مطلق ينصرف اليه والعقل انما حكم بالاجر فى الجملة لا خصوص
المرتبة الاولى فلا منافاة بين الدليل القطعى والرواية وتوهم ان الحق نكرة فى سياق النفى يفيد
العموم ومعه يقع التعارض مدفوع بان الحق وان كان نكرة فى سياق النفى الا ان النفى هو الحق
فى الثواب لا الحق المطلق حتى تقول بما تقول فتم وثانيا ان العقل انما اثبت باستحقاق الثواب
لا ببقائه وفعليته الجزاء والرواية لم يستفد منها الا عدم البقاء لا نفى الاستحقاق سيما
فلا تعارض فتم وثالثا ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولى الله
او عرفها ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له عليه حق فى ثوابه والاخر ان من لا يعرف
ولاية ولى الله فيواليه الخ فعلى الاول يقع التعارض بينها وبين ما دل على حجية العقل اذ
يصدق فرح على من عرف ولى الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته اليه بالعقل المستقل انه لم
يكن جميع اعماله بدلالة ولى الله نعم فلا حق له فى الثواب واما على الثانى فلا تعارض لان
كلامنا انما هو فى العارف ومورد الرواية نفى استحقاق من لم يعرف ولى الله والقول بان

المناط

المناط منقح لان نفى الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالة ولى الله
وهو فى العارف موجود مدفوع بانه لو كان المناط هو ذلك فى نفى الاستحقاق للزم ان لا يكون
العارف الذى ليس جميع بدلالة اليه من اهل الايمان لدليل الرواية مع انه خلاف الاجماع فلعل
المناط فى الجميع هو عدم المعرفة والقول بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل بغير العارف يثبت
عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع بقلب الاجماع المركب لانا بعد ما اثبتنا الحجية
للعارف بما مر مثبت بغير العارف بالاجماع المركب فى هذا النح وبالجملة على المعنى الثانى لا تعارض
بين الرواية وبين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف ومحل الرواية غيره فنقول لا
ان الظاهر من الرواية هو المعنى الثانى الذى لا تعارض فيه وذلك لانه لو كان المراد المعنى
الاول للزم التعبير عنه باو العاطفة لا الواو لان هذا المعنى لا تستفاد الا بهذا التعبير لا بواو
العطف بل بمجرد العطف باو وعنه كاف لانه لا بد على هذا المعنى بدل بل قوله ويكون بقوله لم يكن
وايضا لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذى بعض اعماله ليس بدلالة اليه خارجا عن الايمان
وهو خلاف الاجماع كما عرفت بهذا والتحقيق رد الرواية لوجوه ثلثة الاول انها مختصة بغير
العارف ومحل الكلام والعارف على انها تنفى المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما
مر الثانى ان الرواية من الاحاد والمسئلة علمية الثالث سلمنا ان صدورها قطعى لكن الدلالة
ظنية لا بد من طرحها بعد ملاحظة ما مر من الدليل القطعى ومنها ان الاخبار الكثيرة دالة على
ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون يوم القيمة وفى النشاة الاخرة مع انه لو كان العقل
حجة لزم عدم كونهم معذورين والجواب عنه اما اولا فبالنقض بالعقائد التى انت تقول
فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار يقتضى المعذورية مطلقا واما ثانيا فبان تلك الاخبار
معارضة بما دل على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا فى دار
الدنيا فلا بد من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وبعبارة اخرى يحمل هذه على ما لا يستقل به
العقل وهذه على ما يستقل به العقل واما ثالثا فبانها احاد واما ادعاء انها مع فرض
تواترها ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطروحة فى مقابل ما مر من الادلة
القطعية ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف قبل بعث الرسل ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حى بينة وحجية العقل ملازم لوجود التكليف قبله والجواب

اولا بانها لنا لا علينا لان النسبة بين المنطوق المعلول ومنطوق العلة اعم من وجه لاجتماعهما
فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المعلول فيما لا تستقل به العقل قبل
بعث الرسل والعكس فيما بينه الرسول بعد البعث ولا ريب انه لو تعارض بين العلة والمعلول
اعم من وجه كان العبرة بالعلة في العموم والخصوص لبناء العرف فنعمل بالعلة في مادية ويثبت
المط وثانيا سلمنا بان البينة ينصرف الى غير البينة العقلية وتكون بالنسبة اليها مجملا متشكلا
لكن يسقط الاستدلال ايض للاجمال لانا انها مبين العدم لانا نقول انها ممنوع وثالثا بانا سلمنا
ان الدليل العقلي مبين العدم لكن القدر المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة الى ما لا يستقل
به العقل قبل البعث لا غيره الا ان يدعى التواتر اللفظي وفيه منع التواتر اولا ولو كان لفظيا
وثانيا بمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم ما مر ومنها انه ان لم يكن تكليف
فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف فاما ان يكون البيان لازما على الله تع فلا كلام
ايض واما ان لا يكون البيان لازما فيلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله بيان
ما يصلح للناس وما يفسدهم والجواب اولا انه البيان منه تع حاصل هنا بلسان العقل كما قد
يكون بيانه حاصلا بالالهام وقد يكون حاصلا بالشرع فان بيانه تع ليس كبيان العباد و
ثانيا انا سلمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي لكن نقول ان التشكيك مضر اجمالي مسقط
لاستدلال سلمنا انه مبين العدم لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل
به العقل الا ان يدعى التواتر اللفظي فيجاب عنه بالوجهين الذين مرا في الوجه السابق في دعوى
اللفظي ومنها ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل فان لزم على الحجة التعريف فلا
كلام والا لزم خلاف الاخبار المتواترة الحاكمة بان الزمان لا يخلو عن حجة يعرف الناس ما يصلحهم
ويفسدهم والجواب الانصراف الى غير ما يستقل به العقل اولا ومنع التواتر ثانيا ومنع المقاومة
لما مر لو سلمنا التواتر اللفظي ثالثا ومنها الاخبار الدالة على انه تع لا يحتج على العباد الا بعد
امرين ارشاد العقل وارسال الرسل فمتى انتفى احدهما انتفى الاحتجاج وفيه اولا النقض
بالعقايد فلازم عدم الاحتجاج فيها ايض للاخبار المذكورة وهو بط بالاتفاق من الخصم
وبالاخبار الكثيرة الدالة على تعذيب اهل الفترة بشركهم هنا ولكن هذا الجواب فاسد لان
الاخبار التي تمسك بها الخصم انما يدل على عدم حجية العقل في العمليات لا مطلق فلا نقض بالعقايد

وثانيا

وثانيا ان تلك الاخبار دليل لنا لان ظاهرها ان كلا من العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج
من تلك الاخبار ادراك العقل ردا على الاشعري وحجيته بعد الادراك ردا على الاخباري لان
الاحتجاج فرع الحجية فتم وثالثا انا سلمنا عدم الظهور في استقلال كل لكن لا نسلم الظهور
في التركيب ايض فيحتمل الامرين ويسقط الاستدلال سلمنا ظهور التركيب من الروايات لكنها
منصرفة الى ما لا يستقل به العقل فتم ورابعا انها صريحة لفظا او احاد مقطوعة الصدور
بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مر من الدليل القطعي وخامسا سلمنا التواتر المعنوي
لكن القدر الثابت هو فيما لا يستقل به العقل لا غيره فتم ومنها ان التكليف فيما اريد فيه
التعذيب لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف فلا تعذيب وان استقل به العقل لانه لا لطف
فلا حجية قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو مندوب كما فيما كان التكليف والبيان تاكيدا مثل
ما يستقل فيه العقل فكلية الكبرى ممنوعة فان قلت ان العباد مجبورون في الافعال فلا حسن
ولا قبح حتى يدركهما العقل فيكون حجة قلنا الجبر باطل اما اولا فبالضرورة كما مر وايض
التكليف ثابت قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية الكريمة فلا جبر والا لزم الكذب على الله
تع شانه عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا يطاق لكن
نقول انه غير واقع فهو فاسد لما ذكرنا بعد الجبر لا تكليف الا بما لا يطاق فان قلت لو كان اللازم
على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما يامر به العقل ويرى حسنه وينهى عما ينهى عنه العقل ويرى
قبحه لزم ان لا يكون الحكيم مختارا ويكون مجبورا في ابداء الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك
الكامنة وهو بط بالضرورة والوجدان قلنا هذا فاسد لانه تع ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء النهي الا عن القبيح وهذا ليس جبرا منا بطة
في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبعبارة اخرى في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض
ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا فنقول ان تلك العبارة الاخيرة يحتمل ان
يكون المراد منها انه كلما جعل له الشارع حكما في الواقع مبينة للعباد ام لا لو اطلع العقل عليه
لحكم على طبقه وان يكون انه كلما جعل له الشارع حكما مبينا لهم حكم به العقل لو اطلع عليه
وان يكون كلما يمكن ان يجعل له الشارع حكما جعل لم لا يبين للعباد بعد الجعل ام لا حكم عليه
العقل بعد الجعل والاطلاع وقولنا حكم به العقل ايض يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي

بعد درك المصالح والمفاسد وان يكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او
مفسدة وان لم يدركهما بالتفصيل وبعد ضرب الاحتمالين الاخيرين في الثلثة السابقة يحصل ستة
ولا ريب ان محل النزاع ليس الادراك التفصيلي للعقل والحكم بعده بجميع احتمالاته الثلثة والا لزم
الكذب على العلماء حيث اطبقوا على انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل مع انا نرى بالعيان ان
العقل لا يدرك الحكم والمصالح في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وغيرهما
بل يدرك اجمالا ان ههنا مصلحة يقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محل النزاع بجميع احتمالاته
لكن الاخير انسب لان كلامي المتنازعين يدعون الكلية ثم ان النزاع ههنا مع الاشعري فقط فهو يدعون
السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب الكلي وهو الحق لوجوه الاول ما يكون مثبتا للايجاب الجزئي
المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم يكن الاحكام مط تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم
حجية كما مر الثاني ان الاحكام لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر منه
نعم كيف والفعل لا يصدر من الجاهل بلا غرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة
بالاغراض فان كان الغرض راجعا اليه تعالى لزم احتياجه وهو بط باعتراف الخصم وان كان الغرض
عايدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مسببا عن مجرد الامر والنهي وهو حصول الاطاعة
للصواب او العصيان للعقاب فهو مستلزم للعبث واللغو ايض لا بالنسبة الى جعل نسخ الاحكام
بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقايع الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا حراما لان
ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذا نعكس الامر وجعل المامور به منهيا عنه
وبالعكس فجعل بعض معين مامورا به والبعض المعين الاخر منهيا عنه ترجيح بلا داع وهو عبث
ولغو ايض وان كان هنا غرض راجع الى العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه ونحوهما من سائر
الاحكام فالمط ثابت وبالجملة اوامره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبيد كاوامر الطبيب ونواهيه
بالنسبة الى المريض من جهة وهي عود الغرض الى المريض وكاوامر الموالي ونواهيهم من جهة
وهي الاطاعة والثواب والعصيان والعقاب الثالث دليل مركب من مقدمات ثلثة الاولى
ان كل فعل من الافعال في نفس الواقع اما فيه مصلحة في فعله او مصلحة في تركه او لا مصلحة
في فعله ولا مصلحة في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد ان يكون مامورا به بالمعنى الاعم
لان طلب تركه بالمعنى الاعم ترجيح المرجوح وكونه قبيحا وان كان المصلحة في تركه ولا يبعد دعوى الاولى
فضلا

الاول
بحث
الثاني
الثالث

١٢٨

فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا والتسوية بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح
وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه بالمعنى
الاعم لان طلب فعله بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذورين المتقدمين وان لم يكن مصلحة
في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحا والا لزم الترجيح بلا مرجح الثانية انه لا ريب في اختلاف
احكام الله تعالى نوعا وانها متنوعة بالانواع الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتهما الثالثة
ان اختلاف تلك الاحكام ان كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها بمعنى ان ما تعلق
به الامر انما هو لاجل مصلحة في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة مساو طرفاه
فالمط ثابت والا لزم ترجيح اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او المرجوح بلا
مرجح كما مر وبطلانها الدليل الرابع في قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فانه دال لان
على انه تعالى ينهى عن القبايح النفس الامرية ولا يامر بها وان هذه الا بمفاسد كامنة فيها فثبت
ان المناهي معللة بالاغراض ويتم الامر في غير المناهي بالاجماع المركب ان كان موجودا كما
هو كذلك والا فيصير هذا ايض كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي
الخامس الاخبار المتواترة معنى الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم
ولا يجب ان بيانه تعالى تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فانه بيانه ليس
كبيان غيره فلا بد ان يكون تحتهما مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر والنواهي والا
لم يكن لتلك الاخبار وجه صحة ثم ان تلك الاخبار لا تصير دليلا على الاشعري نعم هي ادلة
اسكاتية فالدليل الحقيقي غنائي لا الزامي ثم اعلم ان ثمرة هذا النزاع في اثبات المبحث الثالث
لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مثبتا للمبحث الاول والمبحث السادس الذي ياتي انشاء الله
فان قلت ان من اقسام التكاليف باعتراف الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس التوطين
على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المامور به اصلا فمقول لا يجدي ان يكون كل
الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال التي تعلق بها
الاحكام قلنا اولا انا وان قلنا بصحة التكليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع تكاليفه تعالى من هذا
الباب لانه لازم منعه تعالى عن اتيان نفس الافعال المامور بها بعد الاتيان بمقدماتها كما هو لازم
التكليف الابتلائي في التوطين لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمة فابقاء الامر بعد

الرابع

لعو وسفه مع انا نرى خلاف ذلك فى كثير من الافعال التى تعلق بها الامر ولم يرجع الى ان حصل
الفعل فى الخارج من المكلف بخروج عن كونه ابتلائيا و ثانيا ننقل الكلام الى نفس الوطى فنقول
لا بد فيه من المصلحة حتى يومر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة فى فعل الوطى
وتركه او ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة فى الترك بالتفصيل الذى مر وانقلب يمكن منع تبعية
للصفات الكامنة فى نفس الاشياء بان يقال ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة
والانقياد للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لما كان الامر بالكل اى
لكل فعل او النهى عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض الافعال مامورا به وبعضا منهيا
عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة لا نوعا واحدا ثم السبب فى جعل شئ
خاص كالصلوة مامورا به وشئ خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض فى العكس
ايضا لعله كون بعض الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا فنهى الله تعالى عنه ليحصل فى الترك
كف نفس ويظهر بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر فيه الاطاعة
بل تركه مظهر لها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة فى الفعل
كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان ذلك اقرب بالعبودية فلا يلزم ح
لغوية لا فى جعل نوع الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا فى جعل الاحكام
انواعا لما عرفت من لزوم التكليف بما لا يطاق فى جعل الكل امرا او نهيا ولا فى جعل بعض
شئ مامورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض اقرب الى حصول ذلك
الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة فى نفس الفعل اصلا سوى
حصول التعبد المشترك بين الجميع وبينهما قلنا نمنع تبعية الاحكام للصفات الكامنة فى نفس الافعال
على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت
الاية على ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة
حصول ذلك الكلى وبالجملة الاية يقتضى حصر الغرض فى التعبد فلو كان الغرض محض اظهار
المصالح والمفاسد او كان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لصار الاية كذبا تعالى شانه عن ذلك
علوا كبيرا ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ووجه الدلالة
هو الوجه فى الاية السابقة اعنى الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون الغرض محض التعبد ايضا

لا اظهار

لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه
الله تعالى بيانه انكم تقولون ان التكليف لطف ومعنى هذه العبارة على الغرض ان اظهار المصالح
والمفاسد لطف ويقولون ايضا ان تقريب المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب وان هذا
الاخلاف اللطف اما ترى انه كان لعبد ضعيف مولى رؤف فى الغاية فامره لشرب السقمونيا
لمصلحة فى نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعده لذم العقلاء ذلك المولى ح ولا بان فعله
هذا مناف للرافة قلنا ما اردت من التعبد الذى جعلت الاحكام لاجله فان اردت منه الاطاعة
والانقياد بعد تعلق الامر والنهى فلا كلام فى حسنه ولكن الكلام فى ان الداعى على صدور الامر والنهى
ما ذا مع انه بلا داع قبيح الا ترى انه لو امر المولى عبده لشئ بلا داع فهو قبيح ومع ذلك لو
اهمل العبد بعد الامر صار مذموما ولو اطاع صار ممدوحا وان اردت منه الاطاعة والانقياد
قبل صدور الامر والنهى بمعنى التذلل والخشوع وتهيوء الاطاعة كما هو ديدن المطيعين بالنسبة
الى مواليهم فلا كلام فى حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر النعم الذى يحكم العقل وهو الداعى
لنفس جعل التكليف فعليه لا بد عليه تعالى من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد ففى بعضها
نقطع بان الداعى على تعيين الخصوصية ليس الا حصول نفس كلى العبودية من غير واسطة كايجاب
الصلوة والصوم والحج ونحوها فتم وفى بعضها نقطع بان الداعى انه لولاه لزم خلاف التعبد
وهتك حرمة المعبود وحرمة استماع الغنا الموجب للغفلة وفى بعضها نقطع بان الداعى
غير التعبد بلا واسطة وان رجع اليه مع الواسطة كوجوب رد الوديعة واداء الدين وحرمة
الظلم ونحوها من المعاملات فان الداعى عليها انه لولا ذلك اختل النظام وهو يستلزم خلاف
التعبد وفى بعضها نقطع بان الداعى امران احدهما خلاف التعبد والاخر اختلال النظم كحرمة
شرب الخمر وفى بعضها نشك فى ان الداعى هل هو لزوم خلاف التعبد ام غيره كحرمة وطى
الامهات وساير المحارم فلعل الداعى اشتباه الانساب لا خلاف التعبد اذا ظهر ذلك فنقول ان هذا
المدعى لكون الغرض محض التعبد ان ادعى الايجاب الكلى فقد عرفت بطلانه اذ فى بعض الموارد
قطعنا بان الغرض ليس محض ذلك واذا لم يشترط فيه نية التقرب كما فى رد الوديعة وامثاله
والخصم متفق فيه معنا وبعد عدم اشتراط قصد القربة كيف يكون الغرض محض التعبد وان
ادعى الايجاب الجزئى فهو مسلم ولا يضرنا فنقول ح ان الداعى فى التكاليف التى ليس الغرض

لمصلحة نفسه راجعة منه له
فتفوت العبد تلك المصلحة
لسوء اختياره فقتله المولى
بالسيف وعاقبه عقابا
شديدا لا صل بقرينة ٢٢

نقل الكلام الى نفس الوطى

والانس ح

فيها لمحض التعبد اما ان يكون الداعي اظهار المصالح و المفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية
التكليف ومن هنا ظهر الجواب عن الاثنين ايضا واما الجواب عن مخالفة اللطف فهو اولا بالنقض
لانه لو كان الغرض من التكليف محض التعبد ايضا لزم ما لزم بعين ما تقرر في المذكور لان مخالفة
الرافة وذم المولى لازم في الصورتين وثانيا ان الغرض من هذا الكلام ان كان نفي التكليف
راسا فهو بط قطعا لانه واجب كما عرفت وان كان نفي الاستحقاق ففيه انه ليس من الجعليات
بل من لوازم التكليف كالزوجية للاربع وان كان نفي العقاب ففيه ان العقاب بيده ان شاء فعل
وان شاء ترك ضابطة اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتي ام بالصفات اللازمة
ام بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بان الموصوف بهما نفس الفعل وهو المقتضي للصفات ايضا
فلا مدخل للاوصاف في الاتصاف اصلا نعم قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة محسنة فتؤكده
كالصدق النافع او مقبحة فتعارضه كصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار
فحيث كان بين الفعل والصفة المحسنة او المقبحة عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى
المرجحات الداخلية في مادة التعارض ان وجدت والا فالمرجحات الخارجية ومنهم من قال بان
الموصوف بهما ليس الا الفعل المتصف فالتحسين والتقبيح انما يكونان بالاوصاف اللازمة
وقد يعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالموصوف بالحسن الصدق النافع وفي القبح
الكذب الضار مثلا بمعنى ان الاتصاف داخل والوصف خارج ومنهم من قال ان الموصوف
بالقبح هو الفعل المتصف واما الحسن فيكفي فيه انتفاء جهات القبح بمعنى انه يقول في الحسن
بالقول الاول وفي القبح بالقول الثاني وبعبارة اخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل
وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ومنهم من قال ان الفعل بنفسه
لا يتصف بهما بل اتصافه بهما لاجل الوجوه والاعتبارات مثلا الصدق بنفسه ليس بحسن
ولا قبيح بل ربما يصير حسنا لكونه نافعا فيصير نافعية علة لحسنه وربما يكون قبيحا
لكونه ضارا فيصير ذلك علة بعينه اي لصيرورته قبيحا ومنهم من قال انهما قد يكونان
لذات الفعل كالقول الاول وقد يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكون بالوجوه
والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوقف بمعنى ان كلا من الثلثة قابل لصيرورته
منشا للتحسين والتقبيح لكن لم اجد دليلا على التعيين اذا ظهر ذلك فلنذكر مثل الشروع

في المقصود

في المقصود مقدمة مشتملة على بيان امور ثلثة ثلثة الاول اعلم ان الذاتي له اطلاقات ثلثة
فقد يقال ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما ليسا شرعيين في رد من يقول بانهما شرعيان
وقد يقال انهما ذاتيان في مقابل من يقول انهما بالوجوه والاعتبارات وقد يقال انهما ذاتيان
في مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة واما الكلام في الاول من الاطلاقات فقد
مضى مشروطا واما الاخران فمحلهما هنا الثاني في بيان الفرق بين القول بالصفات اللازمة والقول
بالوجوه والاعتبارات فاعلم انه يحتمل الفرق بينهما لوجوه الاول ان من يقول بالصفات اللازمة
يقول ان الجهة تقييدية والقائل يقول انها تعليلية وبعبارة اخرى القائل بالصفات اللازمة
يقول ان الحسن والقبح تابعان للاوصاف المغيرة للمهية بالمعنى الاعم من الذاتي والاعتباري بحيث
يشمل المهيات المامور بها او المنهي عنها في الزمن السابق المنسوخة في الزمن اللاحق نظرا الى ان
المهية في الزمن السابق غير المهية الكائنة في الزمن اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه
والاعتبار لا يقول بتلك المقالة والحاصل ان الصدق والكذب مثلا بانفسهما لا يتصفان بالحسن
والقبح بل المتصف بهما عند الاول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلا
والوصف خارجا وعند الثاني يكون المتصف بهما هو الصدق والكذب لكن المقتضي للاتصاف
نافعية الاول وضرر الثاني فالنفع والضرر علتان لاحداث الحسن والقبح في مهية الصدق
والكذب مثل وهذا الفرق محكي عن سلطان العلماء وجمال الدين والفاضل الشيرازي والمحقق
الطباطبائي الثاني ان من يقول بالصفات اللازمة يقول بانهما تابعان للاوصاف المغيرة للمهية بالذات
سواء كان الوصف المغير جزءا كالفصل ام لا كالجهر والاخفات للقراءة فان القراءة عبارة عن
الصوت الكيفية بالكيفية الخاصة والجهر وضده كيفيان خارجيان عن مهية القراءة معتبرتان
لتلك المهية اذ لا يشترط ان يكون المغير للمهية جزءا من المهية والا لزم ان لا يكون الالوان والا اشكال
مغيرة للمهية باختلافها مع انهما خارجيان عن مهية الجسم مغيرتان له عند الاختلاف بداهة
والقائل بالاعتبار يقول انهما ليسا تابعين للصفات اللازمة بهذا المعنى فيحتمل ان يقول بتبعيتهما
للاوصاف بطريق الاطلاق اعم من التقييدية والتعليلية او يقول بخصوص التعليلية فيهما
وان الحسن والقبح لا يتغيران بهما والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل الثالث ان الاول يقول
بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاشتراطية بمعنى عدم مدخلية العلم والجهل وتغيرهما بهما وجودا

ان الاول يقول بانه لا مدخلية للاوصاف المغيرة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب
والاباحة والسنة والطهارة للصلوة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها باحد
الاحكام الخمسة او تكون منشاء الوصف فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا
مدخلية للعلم والجهل ولا لساير الاوصاف والوجوه التي هي متصفة باحد الاحكام كالامثلة المذكورة
فيهما بل هما لصفات غير تلك الصفات والقايل باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا
المتعدي الى الغير من غير الاعتقاد المتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من
يقول بالصفة اللازمة وعند القايل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين
عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين اعم مطلقا لان
الاخير اخص من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون
الاحتمال الاول مركبا مع كل من الاخيرين فيزيد احتمالان اخران على الاربعة فيصير الاحتمالات
في بيان الفرق ستة اذا ظهر ذلك فنقول ان الاحتمال الاول فاسد اذ لا يترتب على النزاع شيء
من الثمرات الاتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي
ومن المستبعد منهم النزاع لفظي جدا مضافا الى انه ح لا يرد النقض الذي اورده الفحول على القايل
بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ ولا جان وقوعه وقد وقع بيان الملازمة ان المهية
بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحسن باق ابدا فكيف يطرء النسخ واما بيان
عدم الورود على الاحتمال فواضح بعد التأمل لان هنا مهيتان مختلفتان بالزمان احدهما حسنة
والاخرى قبيحة لا مهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فهذا
يكشف عن ان المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول فتم مضافا الى ان الصفات اللازمة
عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المعتبرة للمهية فارادة الصفات التقييدية خلاف للاصطلاح
فتم الى ان ارادة ذلك من الاول خلاف الظاهر فتم والاحتمال الثاني ايضا فاسد لعدم ترتب
بعض الثمرات الاتية ح مع ذكره الفحول من العلماء وايضا لو كان كذلك لما كان للجواب الذي ذكروه
في ابطال النقض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان المهية الكاينة في الزمن
السابق غير المهية الكاينة في الزمن اللاحق فتم واما بطلان الثالث والرابع والخامس
ظ للوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات تتعين السادس وهو

المركب

المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات فتم واما الفحول الذين نسب اليهم ان المراد
هو الاحتمال الاول وذكرناهم باساميهم في بيان ذلك الاحتمال فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد
في الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات فتم واما الفحول الذين نسب اليهم ان المراد هو الاحتمال الثاني
فلا ينافي كلامهم التركيب مع الرابع هنا ولكن الاظهر في وجه الفرق ما افاده المحقق الصالح المازندراني
في شرحه على الزبدة من ان القايل بالصفات اللازمة يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة
في المهية المقومة لها مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او الاعتقاد على الخلاف والكذب
قبيح لكونه مخالفا له فعليه لو اجتمع الصدق مع النفع فيؤكده ولو اجتمع مع الضرر فيعارضه واما
القايل بالوجوه والاعتبار فيقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم وان كان كالعلم والجهل الامر
الثاني اذا عرفت الفرق فاعلم ان للمسئلة ثمرات منها التخطئة والتصويب فاختلفوا فيه فقال
الامامية بعدم التصويب بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطاء ولا ان كل ما اجتهده فهو خطاء وذهب
الى التصويب بمعنى ان الحكم واقعي مساو لما ادى اليه الاجتهاد فالحكم تابع لراي المجتهد فان قلت
ان النزاع في التخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل الى النبي فلا ريب في اتفاق
الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تع رسولا وانزل كتابا الى رسوله احكاما
ومما بلغ الى المشافهين وما بلغه اليهم ليس الا حكما واحدا في كل واقعة بالجملة فانزل الله ص حكم
واحد في كل واقعة اتفاقا ولا قايل بالتعدد هنا وان كان في الحكم الظاهري معمول به فالاجماع
منعقد على تعدده وان كل مجتهد تعبد اجتهاده يعمل بما ادى رايه فلا مورد لهذا النزاع لانه
ان كان في الحكم الواقعي فهو واحد قطعا وان كان في الظاهر وهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع
في اتحاد حكم الله وتعدده لا ان يجعل النزاع في اتحاد حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظا يحمل
كلام القايل بالتعدد على الظاهر وكلام القايل بالاتحاد على الواقعي فيصير النزاع لفظيا
وهو بعيد عنهم قلنا النزاع معنوي فان النزاع في تلك المسئلة منشاؤه النزاع في مسئلة اخرى
وهي ان الله تع في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقاد ام له
تعالى احكام متعددة مختلفة باختلاف العقايد اختلفوا فيه على قولين او اكثر ولا منشاء النزاع
في تلك المسئلة ايضا النزاع في مسئلة اخرى وهي ان احكامه تع تابعة للمصالح والمفاسد
الكاينين في ذوات الاشياء كما يقول به الفرقة المحقة ام تكون جزافا كما يدعيه الاشاعرة

مختار

ثمرة

تابعة للمصالح والمفاسد

فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص لزمه القول باتحاد حكم الله اللازم للقول بالتخطئة
ومن قال بالقدر المشترك بمعنى ان الموارد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف
اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة ايض الا ان يقول بمدخلية العلم
والجهل فاللازم عليه ح التلفيق ففي بعض الوقائع لازمه التخطئة للاتحاد وفي بعضها
لازمه التصويب للزوم التعدد ولكن ذلك مما لم يقل به احد اذ القول منحصر في الايجاب الكلي او السلب
الكلي ولا تفصيل بين الوقائع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوقف بمعنى انه يمكن عنده
كون المصالح والمفاسد ذاتيات وكونهما بالوصف اللازم وكونهما بالوجوه والاعتبار لزمه
القول بالتخطئة ايض الا اذا احتمل عنده مدخلية العلم والجهل ايض فيحتمل ح عنده التخطئة ويحتمل
التصويب وكون تلك الاحكام الظاهرية عند المخطئين احكاما واقعية عند المصوبين لان
الافعال والاشياء لم تصر حسنة الا بعد العلم فقبل ذلك لا حسن فلا حكم حتى يحتمل الاصابة
وعدمها فالسابقة عندهم منتفية الموضوع بمعنى انه لا حكم قبل حدوث راي المجتهد حتى
يحتمل الخطاء والاصابة بل الاحكام انما صارت حادثة بعد حدوث الاراء فتلك احكام واقعية
ثانوية متعددة بتعدد الاراء وان سلمنا انزل الى النبي صلعم اولا واحدا في كل واقعة فالتخطئة
بالنسبة اليهم مسلم ولا يضرنا ومن هنا ظهر غفلة بعض عن طريقة الامامية حيث قال ان
لكل واقعة حكمان الهيان واقعيان احدهما اولي والاخر ثانوي وبعبارة اخرى احدهما اختياري
والاخر اضطراري وانت خبير بان ذلك عين المذهب الجبائية وغيرهم من القائلين بالوجوه
والاعتبار بالمعنى الاعم الذي لازمه التصويب وانه خارج عن طريقة الامامية فكيف يتكلم
به من هو من الامامية والحاصل ان الحكم الالهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقاد نعم اعتقاد
المجتهد مخالفا لذلك الحكم الواقعي هو تكليفه الظاهري وهو بمعنى لزوم العمل بالمعتقد
فيكون العمل بالمعتقد حسنا لان المعتقد يصير حسنا ح هذا كله على طريقة غير الاشاعرة
واما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة او التصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام
للصفات اصلا فيحتمل تعلق ارادة الله ثم متعددة ومتعلقة باراء المجتهدين ويحتمل تعلق ارادته
ثم بالتبعيض والتلفيق فيكون الوقائع مختلفة في التخطئة والتصويب كما انه على الاحتمال
الاول يكون الكل تخطئة او التصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات اصلا فيحتمل

تعلق

تعلق ارادة الله ثم متعددة ومتعلقة باراء المجتهدين ويحتمل تعلق ارادته ثم بالتبعيض والتلفيق
وعلى الثاني يكون الكل مصوبا فنسبة بعضهم القول بالتصويب مطلقا الى الاشعري لا وجه له
من ان قوله بجامع جميع تلك الاحتمالات الا ان يدعي ان لهم القول بالتخطئة نظرا الى القواعد المسلمة
من ان ما نزل الى النبي صلعم ليس الا حكما واحدا في كل واقعة وان ما بلغ اليه من الحكم هو حكم المشافهين
وانه كلما كان حكما للمشافهين فنحن مشتركون معهم في التكليف فلازم المقدمات الثلثة التخطئة
ثم ان الحق مع المخطئة للاتفاق الامامية عليه وللاخبار المتواترة معنى الدالة على ان الله تعالى كما
يكون واحدا ورسوله واحد فكان حكمه واحد ولان طريقة اهل العقول في محاوراتهم على ذلك
الا ترى انه لو قطع العبد بان مطلوب مولاه الحنطة فاتى بها وكان مطلوبه في الواقع الشعير
كان العبد مصابا من جهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده ولكنه لا يصير الحنطة محبوبة للمولى
بسبب اعتقاد العبد والحاصل انه لا مدخل للاعتقاد العبد عندهم في الحسن والقبح واختلاف احكامهم الواقعية
فيحصل من هنا القطع بان طريقة الشارع ايض كطريقتهم ومنها نزاعهم في انه لو ارتكب المكلف
محرما كشرب الخمر غفلة ونسيانا او جهلا او ترك واجبا كذلك بحيث يكون العقاب عنه مرتفعا
للعذر فهل لذلك الارتكاب والترك تاثير في نفس ذلك الشخص وانه من قبيل السموم ام لا يترتب
على المسئلة ان قلنا بالذاتية بالمعنى الاخص لزم القول بالتاثير وان قلنا بالاحتمال الرابع باختلاف
الموارد في الذاتية والوصف اللازم والوجوه والاعتبار بلا مدخلية العلم والجهل اصلا كان
كالقول الاول والا كالقول الثاني اعني التاثير ان كان المورد مما يعلم فيه بمدخلية العلم والجهل
والا وان علم بعدم المدخلية في المورد الخاص كان كالقول الاول ايض وان شك فكذلك نظرا الى
ظاهر الاوامر المتعلقة بالطبايع المقتضي لكون الحسن في الطبيعة بلا مدخلية للعلم والجهل
والحاصل انه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار
لا بد من ملاحظة الموارد فان علم ان هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار حكم بالتاثير
وان علم انه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التاثير وان شك حكم بعدم التاثير ايض ان كان الدليل
لفظيا كالامر ومنها جواز الاجتماع الامر والنهي وعدمه فمن قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى
الرابع اعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم والجهل والغصب والاباحة ونحوها فلازمه
القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة

في المكان المغصوب والحاصل ان المحشي ح اي على ذلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة
لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للافراد المغصوبة لانه ملزوم للقول بالذاتية بالمعنى الاخص
وهو خلاف الفرض ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة لانه ملزوم القول بتبعية الاحكام لكل الوجوه
والاعتبارات وان لم تكن مغيرة للاحكام ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف الفرض
فلازم هذا القول المفروض جعل المامور به الطبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة
لا الطبيعة الكلية الشاملة للمغصوب ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة فما قيل من ان لازم
القول بالوجوه والاعتبار تعلق الحكم بالافراد لا الطبايع وان القول بالذاتية يجامع القول بالتعلق
بالطبيعة وبالفرد لابد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا يعني جعل مراده من الافراد الصنف اعني
الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة وان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد
لما عرفت ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخص فله القول بجواز الاجتماع والقول بعدم الجواز من تلك
الجهة ومن قال بالقدر المشترك بين الموارد ففي المعلوم الذاتي له الخيار وفيما علم خلاف الذاتي لزم
القول بعدم الجواز وفي المشكوك كالاول ومنها اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول
بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع لان الصلوة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق
وغيره لا حسن فيها بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وقبيحة عند ايقاعها
في زمنه فلا تكون مامورة بها ح والا لزم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي من الافراد
وعلى القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالاقتضاء وبعدمه وعلى القول باختلاف الموارد
لزم القول بالاقتضاء فيما علم بتبعيته للوجوه والاعتبار والا فلا كما مر فان قلت ان القايل بالوجوه
والاعتبار انما يقول بها في الاعتبارات المتصفة بوصف من الاوصاف الخمسة الموجودة مع المورد
بالحسن او القبح بوجود واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المامور به المضيق
الذي يكون وجها من الوجوه المتصف بوصف من الاوصاف الخمسة غير موجود مع فعل الصلوة بوجود
واحد وان كان احدهما لازما للاخر والقايلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذا الوجه
فلا يكون هذه الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم
اوردوا على القايل بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القايلين لاكذبن
غدا فصدق في الغد ام كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا لكذب وحسن لانه كذب

في ان الوجوه والاعتبار لا يلزم القول

ولكن

وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس فالشيء الواحد الشخصي في الان الواحد موصوف بالحسن والقبح
وهو قبيح عقلا وغير وارد علينا لتعدد الجهة ثم اورد عليهم بان الجهة وان تعددت
الا انه يلزم اجتماع علتين مختلفتين واجيب بان المح انما هو ما لو توارد تا على الشيء الشخصي ولم يزل
من احديهما واما لو زال فلا واستجيب بانه لو لم يكن القايل بالوجوه والاعتبار قايلا بها في متعدد
الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا لا نقول به في مثل المقام بالوجوه والاعتبار
نظرا الى تعدد الوجود لان كذب الكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود
مع المقتضي للحسن بوجود واحد وكذا العكس فعدم جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب
كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود وكذا يشهد على ذلك نقضهم
عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القايل بالوجوه والاعتبار لازمه القول بفساد
العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها
في غير الحمام حسن وفيه قبيح فتكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوب
الفعل ح للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القايل بالذاتية بالمعنى
الاخص فله القول بالفساد والقول بالصحة معا والقايل بالاختلاف في الموارد حاله ظاهر مما
سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات كالنوافل
المبتدءة في المواقيت المعهودة والصوم في الايام المعهودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة
مع الكراهة وفيه انه لا معنى لذلك بل لابد اما من التحريم او الصحة بلا كراهة لانه على القول
بالصحة مع الكراهة اما المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قاله بعض
فان كان الاول فهو بط لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سواء جعلنا متعلق الاحكام الافراد
ام الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ع ولما امر
العباد بالترك لمحض قلة الثواب وتوهم ان الترك والامر به لعله كان لاختيار الافضل وثالثا
بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعل ترك الصلوة في الدار ايضا مطلوبا وفعلها مكروها
وكذا نظايرها مما هو قليل الثواب بالنسبة الى ما فوقه ورابعا بان ذلك خلاف ظاهر الكراهة
هذا اذا كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب ففيه انه غير
صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين

منه

منه

بل هما تابعان عنده للشرع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن ح هو الامر الشرعي وهو مفقود
بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن
كالاضداد بين فواضح ايض لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق
الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من
حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا
ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس متداصفة بقبحه فعليه نقول ان هذا الوجه القبيح بذلك
للصلوة ان كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبية وان كان له معارض فالفعل
ليس بحسن ولا قبيح لانك ان هذا القايل يقول بتبعية القبح والحسن لكل وجه ولا ريب ان من جملة
الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض وقد عرفت موارد انه
لا يمكن التعارض على مذهب الشخصي بين الحسن والقبح واما على مذهب القايل بالذاتية بالمعنى
الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن والقبح في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق
النهي بالشخص اذ تعلق النهي ح بالصلوة عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع
المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو مح وان كان لتشخصها وهو خصوصية وقوعها في
الزمان الخاص لزم ان لا يكون القايل بالذاتي قايلا بالذاتية وهو خلف فظهر انه لا يصح على
القول بالذاتية ايض ان يكون الصلوة محبوبة ومنهية عنها ولو بالنهي التنزيهي واما على مذهب
من يقول باختلاف الموارد له جهتان من احدهما ذاتي ومن الاخرى اعتباري امكن له القول
بما ذكر فيما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا ايض لان الكاشف عن المحبوبية
ح فيما لا يستقل به العقل كالصلوة ان كان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد
وان كان امر الشارع فالمفروض انتفاؤه فمن اين يحكم بالمحبوبية الا ان يقول بان المحبوبية تستفاد
من الشرع ايض لكن من الادلة المثبتة للاحكام الوضعية الغير المعارض معها النواهي كقوله
هو موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار وهكذا ووجه عدم تعارض
النهي ح ان انفهام التعارض ان كان من العرف فهو مفقود وان كان من العقل فكذلك لان التعارض
انما كان لاجتماع الامر والنهي والمفروض انتفاء الامر ح فالحق انه على القول بالحق اعني
اختلاف الموارد نعم كلام المعظم بمعنى المحبوبية مع الكراهة بالصحة من مع الجهة الاولى و

والكراهة

والكراهة للنهي تبقى اشكال وهو انه لو كان العبادة في الاوقات المعهودة محبوبة لما تركها المعصوم
ولا امر بتركها دائما الا سيما مع الحفلة او تركه المباح بل المكروه ايض لبيان الجواز ويمكن التفصي عنه بان
المصلحة الكامنة في الطبيعة مع المفسدة الموجودة في الخصوصية اما متساويان فلا بد
من ان لا يؤمر بالفعل ولا ينهى عنه لان الامر والنهي عنه معا موجبان للاجتماع في الواحد الشخصي
وهو مح والامر به فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما ان يكون المصلحة اقوى من المفسدة فلا
بد من الامر به دون النهي لان وجود الامر والنهي معا يستلزم الحكم الح والنهي فقط مستلزم ترجيح
المرجوح وفقدان الامر والنهي معا مفوت للمصلحة ومناف بوجوب بيانها على الشارع
وان كان المفسدة اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجودهما معا مستلزم للمحذور وجود
الامر فقط الترجيح المرجوح وفقدانهما معا مستلزم لتفويت بيان المفسدة التي هي اقوى فلا
بد من النهي دون الامر وملخص جنبه من الاخير فلذا ترك المعصوم ع وامر بالترك ومنها
حجية الظن على القول بالوجوه والاعتبارات والاحتمال الرابع لان الحسن والقبح تابعان للاعتقاد
فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد
او علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجية وعدمها وفيه نظر والثمرة لانا
وان قلنا بمدخلية الاعتقاد في الحسن والقبح لكن القدر الثابت من حجية القايلين بالوجوه
والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي او الظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن وان لم يقل
دليل على اعتباره هامضا فالى انا لو سلمنا هو ذلك فغاية ما في الباب حجية الظن بالوجوب والتحريم
واما الظن بعدمهما فلا لان الكلام انما هو بعد القطع بالتكليف فعليه لو قلنا بحجية الظن بعدم
الوجوب والحرمة لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ان تلك الثمرة مشتركة بين
الفريقين الا ان القايل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لا لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا
والقايل بالوجوه والاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد حسنا وهذا لا يوجب الفرق المذكور
نظرا الى ان الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب فان قلت ان القايل بالذاتية يلزمه القول
بحجية الظن بناء على ما مر من انه على هذا القول يترتب المصالح والمفاسد وان لم نعلم بالموضوع
فعليه نقول ان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم بحكم القوة
العاقلة قلنا اولا ان تلك الثمرة ليست بثمرة علمية بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة

وهي ترتب المصالح وعدمه وثانيا بان هذا الوجه لو تم لدل على لزوم الاحتياط لا حجية الظن
لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر وان كانت مشكوكا او محتملا لا ان يدفع المشكوك
المحتمل بقاعدة الاعتدال وعليه ايض لا يتم المطلوب كما لا يخفى وثالثا ان الثمرة مشتركة بين
الفريقين لان الظن بالوجوب والتحريم الواقعيين للقايل بالوجوه والاعتبار لو لم يكن ملازما
للظن بالوجوب والتحريم الظاهريين فلا اقل من الاحتمال ولو مع هو مما يجب عليه دفع الضرر
المحتمل ايض بالقوة العاقلة فتدبر ورابعا ان اللازم على القايل بالذاتية حرمة التعبد بالظن كان
منه لانه لما قال بترتب المصالح والمفاسد بلا مدخلية للعلم والجهل فاللازم على الحكيم من باب
اللطف اظهارها للعباد علما واللازم خلاف اللطف اذا تحقق تلك المقدمة فههنا مقامات الاول
في ابطال كون الحسن والقبح ذاتيين بطريق الايجاب الكلي بان يكون كل كل الموارد كلا بقوله
القايل بالذاتية فنقول انه لو كان كل لما جاز النسخ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الداعي لاختلاف الحكم في الناسخ والمنسوخ اما نفس الذات فيهما او نفس الذات في الناسخ
والوجوه والاعتبار في المنسوخ او العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد
بذاته الحسن والقبح وفرض تعدد الذات خروج عن محل الكلام واما الثلثة الباقية فكل منهما
تثبت المطلوب اعني البطلان للقول بالذاتية كلية وعلى وجه الايجاب الكلي واما بطلان التالي
فلوقوع النسخ في النزاع فظهر انه لا بد من مدخلية الوجوه والاعتبار في موارد النسخ
في الجملة لكن نعلم ان ذلك الوجه ليس نفس اختلاف الزمان بل وجود امر للقطع بان حلية
الخادم في نص السابق مثلا انما كان لمصلحة غير الزمان لو كان موجودة في هذا الزمان لكانت
الحلية ثابتة ايض لا ان مجرد الزمان داعيا على ذلك فان بطلانه مقطوع به هذا ويمكن رد
هذا الدليل على القول بالذاتية بارتكاب القول بتعدد الذات والموضوع في موارد النسخ
ففي المثال المفروض اعني وطي الخادم قبيح بالذات في كل زمان والبقاء النسل حسن بالذات
والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق الضار والكذب النافع ففي مادة التعارض
بين الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية اقول لا انفعال انه لم يكن الحسن وحده بالذات
والاعتبار فلا يخلو اما ان يكون مثل الصدق والضار مادة للاجتماع الامر والنهي فهو مع او قبيح
وان كان احدهما دون الاخر او انتفى الامران لزم تخلف المقتضي او عدم كون الحسن مقتضيا

للنهي

للنهي وكلاهما فاسد لاستحالة تخلف ما بالذات عن الذات لانا نقول نختار الشق الثاني اعني
عدم اجتماع الامر والنهي في قولك انه يلزم تخلف المقتضي عن الاقتضاء لكن المانع عنه موجود
وتاثير المقتضي فرع السلامة عن المعارض نعم لو سلمنا ان الحسن والقبح علة تامة للامر و
النهي وليس كذلك وبالجملة نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للامر والنهي
لكن تساويا انتفى الامر والنهي وان يرجح احدهما انتفى الاخر ولا ينافيان لو كانا ذاتيين لزم اجتماع
الضدين في الكلام الصادق في الغد بعد قوله لاكذبن غدا وكذا الكلام الكاذب في الغد المستلزم
لصدق قوله لاكذبن غدا فان الصدق في الغد حسن لصدقه وقبيح لانه مستلزم لكذب الكلام
الاخر وبالعكس في المثال الاخر لانا نقول انه قبيح في هذا الصدق المستلزم لكذب الكلام الاخر
حسن بالعرض لان الاستلزام للقبيح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الا ترى ان ترك المقدمات
المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حسن بالعرض وتسميته بالقبح مجاز فتم فظهر مما مر لا دليل على ابطال
القول بالذاتية لانه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض باجمعها حتى في العبادات المكروهة هذه
التي مر الكلام فيها فلهم ان يقولوا ان ههنا ذاتيين ومهيتين يكشف عنهما الامر والنهي
لتبعية الكلام للصفات وان لم نعلمها بخصوصهما لتعارضنا في المقام احدهما طبيعة الصلوة
والاخرى شيء اخر يكشف عنه النهي فلا دليل على ان الامر انما هو لحسن الطبيعة من حيث هي
والنهي متعلق على الخصوصية للوجه الاعتباري حتى يبطل اطلاق القول بالذاتية المقام الثاني
اعلم ان القول بالوجوه والاعتبار بطريق الايجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق وان كان
ضارا او قبح الكذب وان نفع فيكون المقام من باب تعارض الذاتيين الملازم لابطال كلية القول
بالوجوه والاعتبار المقام الثالث اعلم انه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن
والقبح وان قلنا بالوجوه والاعتبار لانه ملازم للقول بالتصويب ويكفي عليه شاهدا ما مر
في ابطال القول بالتصويب من الاجماع والاخبار وبناء اهل العقول المقام الرابع اعلم انه لا شك
في عدم مدخلية الاستلزامات في الاتصاف بالحسن والقبح فالمستلزم للحسن او القبح
ليس بحسن ولا قبيح من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر المقام الخامس
اعلم انه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بان الحسن والقبح فيه لاجل ذات الذات نعم
ههنا موارد اعلمنا فيها بكون الحسن او القبح بوصف اللازم والملخص مما ذكر انه لا دليل

عبارة
القول بالوجوه والا
بطريق الايجاب الكلي
فاسد

لئلا على ابطال الذاتي ولا على اثباته كلية وكذا لا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي
واما الوصف اللازم فقد وجدناه في موارد كثيرة فهذا خلاصة ما استفدناه من الباب فتدبر
في المقام فانه مما يستصعبه اقوام وحقق من الكلام ثم بعد ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي فلاحظ
ضابطة هل يجوز خلو واقعة من الوقايع عن جميع الاحكام في حق المكلفين ويكون
حالهم بالنسبة الى ذلك العمل كحال الاطفال والبهايم والمجانين ام لا تحقيق المقام يقتضي رسم
مقامات الاول ان المسئلة من الموضوعات المستنبط لانها اما عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة
او عبارة عن مطلق الالفاظ ومعلوم ان محل الكلام ليس من باب الالفاظ وليست من الموضوعات
الصرفة ايضا وهو واضح ايضا اذ مسائلها عبارة عن عوارض الادلة وههنا ليس كذلك وليست
من الفروع ايضا لانها عبارة عن العوارض العارضة للفعل الظاهري للمكلف وهذا ليس منه
فتعين كون المسئلة من المسايل الاعتقادية الكلامية الثاني اعلم ان هذه المسئلة ان كانت من
الفروع فلا اشكال في حجية الظن فيها بالاجماع المركب وان كانت من العقايد كما هو عقيدتنا
ففي حجية الظن فيها اشكال لكن الظاهر الحجية ايضا لان الظن بها مستلزم لحصول الظن في المسئلة
الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة الثالث اعلم ان الاصل
في المسئلة الجواز لا الامتناع وقد مر مرارا ان هذا الاصل مقرر عند العلماء والعقلاء مضافا
الى عدم اباء العقل عن خلو الواقعة عن الحكم الرابع اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات هذا في المبحث
الثالث اعني التطابق بين العقل والشرع خلافا لاصحابنا الاخباريين حيث اثبتوا المبحث
الاول اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند كل احد حتى الحكيم على اطلاق بطريق الايجاب
الجزئي واثبتوا المبحث الرابع ايضا اعني تبعية الاحكام للصفات وانكروا المبحث الثالث ايضا كالاول
والرابع لانا نقول لو صح ان الشيء الفلاني مما ادرك العقل حسنه وان الاحكام تتبع المصالح وانه
لا يجوز خلو واقعة عن الوقايع عن الحكم المجعول الالهي فتستنتج المقدمات الثلث انه كلما حكم
به العقل حكم به الشرع وهو المبحث الثالث لانه لا يمكنه ح نفي وجود الحكم في الواقعة التي
ادرك العقل حسنه او قبحه نظرا الى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكنه القول
بان الحكم المجعول على خلاف ما ادركه العقل لانه اما مستلزم لنفي المقدمة الاولى اعني ادراك
العقل الحسن والقبح عند الكل حتى عند الحكيم على الاطلاق او نفي تبعية الاحكام للصفات وهي

المقدمة

المقدمة الثانية والمفروض انه لا ينفيهما الخامس اعلم ان الواقعة اما محتاجة اليها العباد
فان كانت محتاجة اليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم لوجوه الاول
انه لا شك ان جعل الحكم في الواقعة المحتاجة لطف لانه اظهار المصلحة او المفسدة وان كان
العقل يستقل فيه ايضا ففيما لا يستقل بطريق اولى وكل لطف كذلك فهو واجب فتم
فان قلت ان هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح واخويه قلنا نعم الا ان
عدم الاعلام بالمباح واخويه يوجب الاحتمال بالواجب والحرام لبناء جمع من العلماء على لزوم
التحرز عن محتمل التحريم والاقدام على محتمل الوجوب فح ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي
والواجب الظاهري او الحرام الواقعي والظاهري وترجيح المكلف الظاهري مع عدم وجوبه و
حرمته في الواقع وبترك الواقعي فيحصل خلاف اللطف فان قلت لو كان لو كان الامر كذلك فلم
لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج قلنا وجوب اظهار الحكم ليس مطلقا حيث حتى
يرد ذلك بل نحن ندعي وجوبه في الجملة فتم الثاني الاخبار الكثيرة الدالة على ان الله تع جعل
لكل شيء واقعة حكما وبينه للنبي ص حتى ارش الخدش وكونها احادا لا يضر لما مر في المقام
الثاني الثالث ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فيها واهوى بيده
الى فيه فقلت لم ذا قال فان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وبما يحتاجون اليه
الى يوم القيمة فهي دالة على اظهار الاحكام المحتاج اليها للنبي ص بعد جعلها فان قلت هذا الدليل
لا يتم فيما يستقل به العقل لان الظاهر من قوله ع بما يحتاجون اليه هو الاحتياج
الابتلائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا يتصور الاحتياج الاطلاعي بل
الاحتياج ابتلائي فقط فلا يتم المطلوب قلنا اولا ان الظ من الاحتياج هو الابتلائي مط
اي سواء كان اطلاعيا ايضا ام لا وثانيا انه لو سلمنا ذلك فنسلمه فيما يستقل به عقل
كل واحد لا عقل بعض دون اخر الرابع قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي
فان ظاهر الرواية انه ما لم يعلم لورود احد الامرين بل يكون تكليف وان هذا
الا معنى الجعل وفيه ان تلك الرواية تثبت الحكم الظاهري لكل شيء ومحل الكلام
جعل الحكم الواقعي فتم وايضا هي تدل على جعل الحكم فيما يكون فيه احد من الاحكام
الخمسة واما فيما لم يكن فيه احد من الاحكام الخمسة واما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث

وغيرها من المعاملات فلا الان يتمسك بالاجماع المركب وان لم يكن الواقعة محتاجة اليها
ففي جواز الخلو وعدمه اشكال لكن الاظهر عدم الخلو ايض للدليل الثاني من الاربعة التي
مر ذكرها فان قلت ان الاضداد المنقولة في الدليل والاعام لا اطلاقة وقد ثبت ان حمل المطلق
على المقيد مشروط بفهم العرف التناقض وهو هنا غير مفهوم ضنطة
ذكر جملة من الاصول وفيها مقامات الاول في بيان ان الاصل في الافعال قبل ورود الشرع
هو الحظر ام الاباحة ففيه مقامات اربعة المقام الاول اعلم ان قولهم قبل ورود الشرع
يحتمل ان يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى ان الافعال الصادرة
عن العباد قبل بعث الرسل هل الاصل فيها الحظر ام الاباحة ويحتمل ان يكون قبل بعث
الرسل قبلا وتقديريا بمعنى انه لو فرض تلك الافعال قبل جميع الرسل فهل الاصل فيها
ماذا ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث نبينا ص وهو زمن الفترة ويحتمل ان يكون المراد
الاطلاع على الدليل الشرعي فان كان بعد الشرع والبعثة ويحتمل ان يكون المراد لو
قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الاصل ماذا اما الاحتمال الاول ففيه انه خلاف
الواقع لان الشرع اما مقدم على الخلق او مقارن معهم فلا يتصور تقدم افعالهم على البعثة
حقيقة وايض ثمرة في هذا النزاع اذ اثبات اصالة الحظر ام الاباحة في حق المجتهدين
قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا الان يكون النظر الى استصحاب حكم السابقين للاحقين
لكن فيه ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف لان الحكم انما ثبت
لهؤلاء السابقين المعدومين بالفعل فبانتفائهم انتفى الموضوع نعم لو كانوا موجودين
وشك في بقاء حكمهم صح الاستصحاب وليس كذلك مع ان الاستصحاب اختلفوا في حجيته على
اقوال ثمانية منها عدم الحجية مط ومنها عدم الحجية في الاحكام دون الموضوعات
ومنها غير ذلك والكل من هؤلاء القائلين نراهم يتمسكون بالاباحة العقلية في
في الموارد وذلك يكشف عن ان قولهم بالاباحة له مبنيا على استصحاب الاباحة السابقة
لان الفرض ان كلهم لا يقولون بالاستصحاب مع انا نعلم اجمالا بان بعضا من المشتبهات
متبدل لحكمه عن الحالة السابقة على الشرع فح ان اجريت الاستصحاب في جميع المشتبهات
طرح المقطوع فتم والا لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الاستصحاب ليس لصحيح هنا

في بيان ان الاصل في الافعال هو الحظر ام لا

منه

منه

منه

لزم

وان

وان الاحتمال الثاني للوجه الثاني من الوجهين اعني عدم الغاية في هذا النزاع الا ان
يتمسك بالاستصحاب ايض لكنه فاسد للقطع بتبدل الموضوع فان كان على الفرض فرضي
وفي زمان الشك فقوي فاين هذا من ذاك مضافا الى الوجهين الاخيرين في ابطال
الاستصحاب السابق وكذا الاحتمال الثالث لان الكلام في اباحة الافعال في زمن
الفترة اما ان يكون وكذا الاحتمال الرابع لانه مخالف لما هو الظ من قبل ورود
الشرع ولانه مخالف لتصريح بعضهم بان المراد من قبل ورود الشرع اما الاحتمال
الثاني الخامس ولان من جملة اقوال المسئلة عدم الحكم معللا بان لا شرع فلا حكم
فهذا يكشف عن ان النزاع ليس في غير ذلك الاحتمال مع ملاحظة ان احدا لم يجب عن قوله
بان النزاع بعد الشرع قبل الاطلاع فلم تقول لا شرع فلا حكم بعدم جوابهم بذلك الجواب
يكشف عما ذكر من بطلان الاحتمال الخامس لعدم الغاية في النزاع ح الا ان
يتمسك بالاستصحاب وقد عرفت فساده وبالجملة محل النزاع في المسئلة غير محرر وان
صرح بان المراد هو الاحتمال الثاني والظاهر بان الاحتمال الرابع فلا بد من التكلم
في كلا الاحتمالين المقام الثاني في بيان المراد من الافعال اعلم ان الفعل اما اضطراري
فهو خارج عن محل الكلام اجماعا واما اختياري والثاني اما ضروري كالنفس في الهواء
او غير ضروري كشم الورد والاول خارج عن محل النزاع والاخير اما مما يستقل العقل
بحكمه بخصوصه كالظلم ورد الوديعة فهو ايض خارج واما مما لا يستقل به العقل
وهو على اقسام اربعة اما فيه امارة المنفعة من دون امارة مفسدة ظاهرا لا احتمالا
فان ما لا احتمال فيه للمفسدة خارج عن محل الكلام واما فيه امارة المفسدة دون المنفعة
واما فيه امارة المنفعة والمفسدة واما ليس فيه شيء من الامارتين ومحل نزاعهم
من بين تلك الاربعة هو القسم الاول فظهر ان محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير
الضروري الذي لا يستقل فيه العقل بخصوصه مع تضمن الفعل امارة المنفعة
دون المفسدة وجعل بعضهم النزاع هو الفعل الاختياري في مطلق الفعل الاختياري
وان كان ضروريا لكن قال ان النزاع في الضروري مع قطع النظر عن كونه ضروريا
وان كان العقل بعد ملاحظة كونه ضروريا يستقل حكما اضر فعلى ذلك يدخل

المراد

في بيان ان المراد من الافعال اما اضطراري واما اختياري

محل النزاع

فی النزاع ما یستقل به العقل ایض فی بعض الموارد التی یستقل العقل فیه بحکمه بالخصوص
من الضروریات لکن لا من حیث کونه ضعیفا بل من حیث انه فعل اختیاری فیه
المنفعة دون المفسدة ثم انهم لم یتنازعوا فیما لا منفعة فیه ولا مفسدة ظاهرا مع امکان
القول بالاباحة وعدمه هنا ایض الا ان ذلک النزاع فیما فیه المنفعة اظهر واوقع لکنه   اماره
لا یصیر سببا لتخصیص النزاع الا ان یقال ان ارتکاب مثل ذلک بعد عدم ضررها وسفهها
فالحکم بالاباحة لا یخلو من اشکال ثم اعلم ان الافعال بالقسمة الثانویة ینقسم علی قسمین
احدهما ما یکون متعلقا بالاعیان کالاکل والشرب والاخر ما یتعلق بها کالضحک والعفو
لا ریب فی دخول الاول فی النزاع واما الثانی فظاهر کلمات الاصحاب فیه مختلف فمن بعض
یظهر الخروج حیث قال ان الاصل فی الافعال هی الحظر ام الحلیة فان ظاهر الحلیة اهل
المتعلق بالعین الخارجی ومن بعض یظهر الاعم حیث قال هل الاصل هو الحظر ام الاباحة
فان ظاهر لفظ المباح اعم تعلق بالعین الا ان یقال ان الاخر مطلق والاول مقید فیحمل
علیه وفیه ان شرط حمل المطلق علی المقید المتکلم بها حقیقة او حکما کالمعصومین وهنا
لیس کذلک الا ان یدعی ان ما نحن فیه من قبیل اتحاد الشخصین حکما فلا بد من التحمل المقام
الثالث الاباحة المتنازع فیها یحتمل ان یکون المراد منها الاذن المطلق الشامل لغیر
الحرام وان یکون الاذن فی الفعل والترک مع الشامل لغیر الحرام والواجب وان یکون
الاذن فی الفعل والترک مع عدم الرجحان فی الترک فیشمل المندوب والمباح خاصة
وان یکون الاذن فی الفعل والترک معا مع عدم الرجحان فی شیء من الطرفین فیختص بالاباحة
بالمعنی الاخص ولکن الاخیر اظهر من لفظ الاباحة حیث اطلقت بالتأمل المقام الرابع فی
بیان الفرق بین اصل البراءة واصل الاباحة فیمکن الفرق لوجوه الاول ان یکون
مسئلة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاول المطلق الشامل للاحکام الاربعة
ومسئلة اصل البراءة معنونة لاثبات وفیه اولا انه خلاف ظاهر لفظ الاباحة اما
ویشهد به کلام المحقق الصالح المازندرانی فیما نقل نسبة الیه فی رد کلام شیخنا
البهائی المصرح لعدم حرمة الافعال حیث قال انک کیف قلت بان الافعال غیر محرمة
مع انک قلت باجتهاد هی العقل الاول فی الفعل والترک وثانیا انه مناف لتصدیهم

فی اصل

١٢٨

فی اصل البراءة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بالارتکاب وعدمه الثانی ان یکون الاول
لبیان حکم الشبهة التحریمیة والثانی لبیان حکم الشبهة الوجوبیة وفیه انه مناف لما
صرحوا به فی اکثر العنوانات فی مسئلة اصل البراءة من انه لو شک فی وجوب شیء او حرمة
الخ فذلک یکشف عن ان النزاع فی مسئلة البراءة لمطلق الشک فی التکلیف فیکون معنیا عن
هذه المسئلة اقول ویشهد به عنوان الشبهة المحصورة فی اصل البراءة الثالث ان یکون
عنوان الاول لبیان الحکم الاجتهادی والثانی لبیان الحکم الفقاهتی اعنی مقام الاول وفیه
انه یکون عنوان اصل الاباحة ح معنیا عن عنوان البراءة لان الاجتهاد لا ینفک عن بیان
العمل ولا ینعکس الرابع ان یکون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثانی بعد
ورود الشرع وقبل الاطلاع علی الدلیل وفیه اولا انه قد عرفت فساد ارادة ما هو
الظاهر من قولهم قبل وبعد الشرع وقبل بعث الرسل وثانیا لو سلمنا ذلک فانما
یتم علی مذهب غیر من صرح بان النزاع هنا یکون فی الافعال بعد ورود الشرع مع
تصدیه لکلا العنوانین واما علی مذهب ذلک الشخص فلا یتم هذا الفرق لکن ح
لا ثمانیة فی ذکر کلا العنوانین لان احدهما معن عن الاخر الخامس ان یکون الاول لاجل
بیان الحکم فی الافعال المتعلقة بالاعیان ویکون الثانی اعم من الفعل المتعلق بالعین ومن
غیره وفیه ان الثانی ح معن عن الاول السادس عکس الخامس وفیه ما فی الخامس لان الاول
ح معن السابع ان یکون الاول لبیان حکم ما فیه امارة المنفعة دون المفسدة والثانی لبیان
حکم ما لا امارة فیه للمفسدة اعم من ان یکون فیه امارة منفعة ام لا وفیه ان الثانی معن
ح الثامن عکس ذلک وفیه ان الاول معن ح التاسع ان یکون عنوان الثانی لنفی التکلیف
بالالزام العاشر ان یکون الاول لبیان وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحکم وان
استلزم ذلک ایض نفی التکلیف الا ان اصل البراءة لنفی التکلیف بالالزام العاشر ان
یکون الاول لبیان حکم الافعال التی توجد فیه المنفعة من غیر امارة المفسدة من نص
او فتوی ففیه یبتنی علی المضی مع عدم تطرق احتمال الوجوب والثانی لبیان حکم ما وراه
وهذان الفرقان کلاهما محتملان ولا مبطل لهما فان قلت ان الاول منهما فاسد لان
من جملة اقوال هذه المسئلة الحظر وهو اثبات التکلیف فکیف یجامع ذلک نفی التکلیف

في مسئلة اصل البراءة فلا يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة لنفي التكليف وهذه
لاثبات الحكم على عرفت لزوم التناقض ح قلنا يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا
دريان القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة التي نقول بالنفي فيها بل هو يقول
في تلك المسئلة ايض بالحظر من هذه الجهة فتم فان قلت ان الثاني منهما فاسد
لانه مناف لامثلتهم في بحث اصل البراءة بمثل شرب التتن ونظايره مما لا نص
فيه فهذا يكشف عن اعمية اصل البراءة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة قلنا يمكن
ان يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يورد على الاول من الوجهين
ايض انه مناف للاتفاق المحكي عن حجية اصل البراءة من ان الشبهة التحريمية اختلف
فيه الاخبار يون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البراءة ليس لمطلق نفي
التكليف الاعم من الوجوب والحرمة فتم انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال
الاباحة والحظر الظاهري لكن لازم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات
الاحتمال الاخير ولازم غيره الاحتمال الاول اعني الواقعيين والمتوقف يحتمل
ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل
ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين
احدهما ان ارتكاب الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل به العقل
محتمل المفسدة بجميع الاقسام الاربعة المتقدمة التي جعل القوم واحد منها
محل النزاع وهو ما فيه منفعة لا مفسدة وكل محتمل المفسدة محتمل الضرر وكل
محتمل الضرر ولو وهما لزم التحرز عنه عقلا فان قلت احتمال الضرر موجود
في الفعل والترك معا الاحتمال وجوب ذلك الفعل المشكوك فلا يتم الدليل قلنا
عن وان لم نقدر على نفي وجوب كل واقعة بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير
واجب لقبح التكليف بما لا يطاق فح اما ان لا يكون شيء منها واجبا لا ارتكاب بالمطلق
ثابت والدليل تم وان كان البعض واجبا دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح
فان قلت لا نم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي وكيف والعقلاء
يسفهون من احترز ذلك قلنا ان بناء العقلاء عليه لا لاجل ارتكاب فعل القبيحين

بيان الاقوال

في بيان ان الاصل الاولي الحظر لوجهين

لا الاصل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض وثانيهما الدليل الاجتهادي بخلاف
الاول فانه كان فقاهتيا وهو ان تصرف في مال الغير ان كان مع القطع بالاذن
اما بالتنصيص او بحكم العقل وقضاء العادة كالاستظلال بجدار الغير والاستضاءة
والاستنفاع بضوئه فلا اشكال في الجواز وان كان مع القطع بعدم الاذن باحد
الوجهين السابقين كهدم بيته فلا ريب في عدم جواز وان كان الاذن مشكوكا
فلا شبهة في عدم الجواز ايض لحكم القوة العاقلة بقبح التصرف في مال الغير بلا
اذنه وعليه اطباق العقلاء وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه بالنسبة
الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم بالنسبة اليه تعم لان نفس العبد ملك المولى
فان قلت منع النفس من الفعل تصرف في النفس ايض فهو ايض ممنوع منه فما وجه
الترجيح قلنا نعم الا ان يكون الترك من جملة التصرف ممنوع وان كان على وجه الكف
فتم فان قلت ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الموضع المشكوك انما هو لاجل
احتياج المالك الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا
داعي لعدم الجواز قلنا ان الخالق وان تنزه عن الاحتياج الا ان المخلوق غير منزه عنه
وهو يكفي في عدم الجواز الح فتم فان قلت عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم
لكن محل الكلام ليس من محل الشك بل الاذن معلوم كما في الاستظلال بجدار الغير
قلنا اولا ان الظل والضوء ليسا مما يصدق عليه الملك حتى يصدق التصرف
في ملك الغير وابن هذا مما نحن فيه وثانيا انهما مما يستقل العقل بجواز التصرف فيهما
بخلاف محل الكلام والقياس مع الفارق فان قلت الاصل جواز التصرف في المشكوك
الحالة السابقة على البلوغ قلنا محل الكلام قبل ورود الشرع وح لا يعتبر الاستصحاب
لان الدليل عليه ان كان هو الحديث فخلاف الفرض وان كان بناء العقلاء فهو
على الخلاف كما قلنا سلمنا جريان الاصل واعتباره ايض لكن الكلام في الاصل الاولي
والاستصحاب دليل وارد هذا هو الكلام في تاسيس الاصل بالنسبة الى قبل ورود
الشرع واما بالنسبة الى بعده وقبل العثور عليه فالاصل ايض الحظر للوجهين
السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد الافعال في احكام الشرع اقساما ما علم

في بيان تاسيس الاصل بالنسبة الى بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه

حرمة وما علم عدم حرمة وما شك في حرمة مع عدم احتمال الوجوب ومع ذلك
يقطع بوجود محرم واقعي بين المشكوكات في لزوم الاجتناب عن الكل بقاعدة
الاشتغال والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المناط
هنا في تمامية الدليل اعتبار العلم الاجمالي لوجود محرم في البين بخلاف السابق اذا
ظهر ان الاصل فاعلم ان الكلام في اصل المسئلة يقع في مقامات المقام الاول في

في بيان اثبات الاباحة العقلية قبل ورود الشرع

اثبات الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل وبعد الشرع فنقول الحق ذلك لان
بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الافعال وعدم ارتكابها ولا يسفهون
من اقتصر في افعاله على الضروريات وهذا البناء حجة لهم والا لزم التكليف من
غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف بالمحال وما
تمسك به الخصم من ان الارتكاب محتمل للضرر ودفع الضرر المحتمل لازم فهو مسلم فيما كان
بناء العقلاء عليه وفيما كان احتمال الضرر ناشيا عن مجرد الامكان الذاتي ليس بنائهم على الاحتراز
فلا دليل على لزوم الاحتراز ح وما تمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند
الشك في الاذن فهو مسلم لكن المقام مما علم الاذن فيه بناء العقلاء وبعبارة اوضح ما شك
فيه في الاذن وعدمه ان كان مما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وان كان مما لا يمكن فيه
الاستيذان صح التصرف بما عرفت من بنائهم المقام الثاني الاباحة العقلية بعد ورود

في بيان ان الاباحة العقلية بعد ورود الشرع

الشرع وقبل العثور عليه فنقول ان الحق جواز التصرف وايضا لما مر في المقام الاول وما
تمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو باطل لا لمنع العلم الاجمالي بوجود
الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض مدعيا ان العلم الاجمالي انما هو بين المظنونات
لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي لكون الشبهة قليلة في كثيرة بل
لان بناء العقلاء على عدم الاجتناب لان المدرك في اصالة الاشتغال هو القوة العاقلة وهي
انما تحكم بالاجتناب فيما كان ديدن العقلاء على الانزجار وههنا ليس منه المقام الثالث

في بيان اثبات الاباحة الشرعية

في اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي والمستفاد من المطلق في هذا المقام الاباحة بالمعنى الاخص سلمنا لكن المستفاد الرخصة
في الفعل والترك معا ولا معنى بالاباحة الشرعية الا هذا فان قلت ان الدليل انما يتم لو علم

بعدم ورود النهي عن الفعل المشكوك في نفس الامر لان لفظ الورود كساير الالفاظ موضوع
للامر النفس الامري من غير مدخلية العلم حتى اجمالا وفيما نحن فيه لا نعلم بعدم الورود لان
غاية الامر بعد الفحص عدم العثور على النهي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيشك
كون ما نحن فيه مما لم يرد فيه نهي حتى ينضم اليه الكبرى قلنا اولا اللفظ وان كان موضوعا
للامر النفس الامري لكن العرف يفهم منه الورود المعلوم فمعنى الرواية كل شيء مطلق حتى
يعلم ورود النهي فيه وحينئذ يتم المطلوب فنقول الفعل الشارع فيه مما لم يعلم ورود النهي فيه وكلما
كان كذلك فهو مباح للحديث واعلم ان الادعاء في وضع اللفظ في العرف للمعلوم حتى يحصل تعارض
العرف واللغة ويدعى ان اللغة مقدم على مذهبك فلا يتم الدليل بل نحن ندعي الانصراف في العرف
الى المعلوم لا الوضع له وثانيا نقول سلمنا عدم الانصراف الى المعلوم لكن العلم الشرعي بعدم ورود
النهي حاصل بعدما تتبعنا ولم نجد النهي نظرا الى اصالة عدم ورود النهي في نفس الامر فنقول هذا
مما لم يرد فيه نهي في نفس الامر بالاصل فهو مباح للحديث فان قلت لا يجري الاصل لانا نعلم ان
الشارع جعل لكل واقعة حكما بخصوصه لعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم ففي كل فعل مشكوك بخصوصه
نعلم ان الشارع اما جعل فيه النهي او غيره من الاحكام فلا يصح ان يقال ان الاصل عدم النهي
لكون الشك في الحادث سلمنا انه تعالى لم يجعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص
او بالعموم لكن نقول ان الافعال التي لم يصل الينا حكمها بالخصوص وهي مشتبهة علينا فح ان
تمسكت بالاصل في جميع تلك المشتبهات لزم طرح المقطوع واما اللزوم الترجيح بلا مرجح فلا يصح
التمسك بالاصل في شيء منها قلنا اما الجواب عن قولك اولا من جعل الشارع لكل شيء حكما بالخصوص
فهو بالمنع عنه اذ غاية ما دل عليه النهي هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة اما عموما او خصوصا
لا خصوصا فقط اما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات
فهو مسلم لكن لا يضر باجراء الاصل لكون المشتبهات كثيرة والمعلوم بالاجمال قليل كما في الشبهة
الغير المحصورة وثالثا سلمنا ان الرواية لا تدل على اباحة ما علم بعدم ورود النهي في نفس الامر
لكنه يكفي ردا على القائل بالحظر لانه يقول بحرمة ما لم يعلم اباحته وان علم بعدم تحريمه
في نفس الامر ضم فان قلت ان العقل كما سبق مانع عن الاقدام بالفعل المتنازع فيه وانت معترف
به ومعترف ايض بان ما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ريب ان النهي في الرواية اعم من اللفظي

واللبى فنقول ان ما نهى عنه النهى الشرعى وكلما كان كذلك فهو لازم الاجتناب اما الصغرى
فلحكم العقل بها وقاعدة تطابقه مع الشرع واما الكبرى فلمفهوم الرواية قلنا اولا ان الورود منصرف
الى الورود اللفظى وعنه مبنى العلم وثانيا ان لفظ النهى منصرف الى اللفظى وثالثا عدم انفهما
الى اللفظى بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظى وغيره لكن النهى منصرف الى العقلى الغير المستقل
كمحل الفرض فتم ما نقلت ان الرواية من الاحاد والمسئلة اصولية علمية قلنا ان المسئلة فرعية
لانها عبارة عن العوارض العارضة لفعل المكلف وما نحن فيه من ذلك الباب الا ان يكون قاعدة
كلية يندرج تحتها جزئيات ولذا ذكروها فى الاصول فانقلت الرواية ضعيفة قلنا انها
منجبرة بعمل الاصحاب ويدل على المطلوب ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وجه الدلالة ان كلمة
ما مفيدة للعموم وان لم يتعقبها الفاء ولاسيما اذا كان معها لفظ الجميع المؤكد بها ولا ريب ان اللام
للانتفاع فالمعنى خلق لنفعكم جميع الاشياء الموجودة فى الارض ثم نقول ان كان المراد جميع المنافع
فالمطلوب وان كان منفعة معينة له تعالى للعباد فهو خلاف الفرض وان كان منفعة معينة عنده
تعالى ومجهولة للعباد فهو مناف لمقام الامتنان مع انه لغو ايضا لعدم امكان استيفاء تلك
المنفعة وفى هذا الدليل نظر من وجوه اما اولا فلان الحمل على العموم فى المطلقات مشروط
لعدم كون المقام مقام الاجمال والاهمال وههنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان فى
الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اى شئ واما ثانيا فبانا نختار الشق الثانى ونقول المنفعة
معينة عندنا ايضا وهى العبرة كما فى تفسير الاية الكريمة خلق لكم ما فى الارض جميعا لتعتبروا
بها الا ان يقال ان الرواية ضعيفة لا جابر لها وهو حسن واما ثالثا فبان غاية ما دلت عليه
الاية الشريفة وهو اباحة الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر السياق والمدعى
اعم اللهم الا ان يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض ويتم الكلام فى غيرها بالاجماع
المركب هذا والانصاف ان الحكم باجمال الاية مطلقا غير صحيح بل الاظهر ان يقال ان الشئ اما
معلوم المنفعة واما غير المنفعة والثانى ايضا معلوم المنفعة اجمالا وحدانا من لزوم الكذب
فى الاول والاول ايضا اما المنفعة واحدة او متعددة وعلى الاخير اعنى تعدد المنفعة اما
المنافع ما هو اظهر ام الكل مساو فهذه اربعة اقسام ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهرا وما
يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر فى البين وما فيه منافع مع عدم وجود الاظهر بينها
ولا ريب ان اجمال الاية انما هو بالنسبة الى الاول والاخر دون الثانى والثالث فعليه التمسك

بالاية فى ثبوت الاباحة على الوجه الكلى واستدل بالاية الثانية على السلب الكلى الا ان الكلى فى ... القسمان الذكوران فيحصل منها دفعه

المقام الثالث

١٣٠

مبحث البرائة

المقام الثانى فى اصل البرائة وفيه مقامات الاولى الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثانى
فى عكسه والثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم سواء احتمل غيرهما ايضا ام لا ثم القسم الاول
ينقسم على اقسام فقسم منها ما لا نعلم فيه بتعلق التكليف الالزامى ولو اجمالا بين المشتبهات
لقلتها وهذا القسم لا يكاد يوجد فى مثل زماننا وما ضاهاه على القول بالانسداد الاغلبى
نعم يمكن وجوده فى الازمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات
وكذا يمكن وجود ذلك للاخبارين المدعين لقطعية الاخبار مطلقا او الموجودة فى الكتب
الاربعة لقلة المشتبهات وقسم منها ما علم بوجود التكليف فى البين اى بين المشتبهات لكثرتها
وان لم نعلم بالتكليف فى خصوص الواقعة فيكون الشك فى خصوص كل واقعة فى التكليف ومن
هذا الباب اغلب الشبهات الوجوبية التى بايدينا الان وقسم منها ما نعلم بثبوت التكليف
فى خصوص الواقعة ايضا مضافا الى علمنا بثبوته بين الوقائع المشتبهة كما فى دوران الامر
بين الظهر والجمعة وهذا القسم الاخير اما الامر فيه بين المتباينين ولبس فد ومثيض فى البين
كالظهر والجمعة او الامر دائر بين الاقل والاكثر كما فى دوران الامر بين وجوب الغسل الثلث او السبع
فى ولوغ الكلب والقسم الاول ينقسم على قسمين اما يكون الاحتمال كما فى الظهر والجمعة واما
فى المصداق كما فى اشتباه القبلة والمرءة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات والقسم الاول
من هذين اعنى الشبهة العرضية الوالدية فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم على قسمين
اما بنشاء الاجمال من تعارض الادلة كما فى الظهر والجمعة ومنشا عدم الدليل على لفظ مشترك بلا
قرينة وفى القسم الاخير من القسمين السابقين اعنى ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر اما يكون
الاتيان بالاقل على فرض كون الاكثر واجبا فى الواقع موجبا للامتثال ولو بقدره واما ان يكون
كذلك كالشك فى ان الصلوة الواجبة هل هى مع السورة ام بدونها وعلى الاول اما ان يكون
الشبهة مصداقية كما فى دوران الامر فى الفائتة بين الاربعة والخمسة وفى الدين بين الدرهم
والدرهمين واما ان يكون الشبهة فى المراد كما فى الفسك للولوغ وكنز وحات البئر وهذا القسم
الاخير اما ان يكون الاجمال فيه ناشيا عن الشك فى الحدوث كما لو شككنا فى صدور الامر على
اكرام زيد بعد القطع بصدور الامر على اكرام عمرو فيكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكان
منشاء الشك الشك فى حدوث الامر الاخر واما ان يكون الاجمال ناشيا عن الشك فى الحادث

لاجل الاختلاف في كيفية الحدوث كما في تعارض الادلة واما ان يكون ايضا كالسابق لكن لا لاجل اشتمال
الدليل على لفظ مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة ثم ان تنقيح الكلام في بيان تلك الاقسام
يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان امرين الاول تحرير محل النزاع والثاني في تاسيس الاصل
الاولى اما الكلام في الامر الاول فيقع من جهات الجهة الاولى في بيان المراد من الشك والاحتمال في قولهم
اذا شك في وجوب شيء فنقول يحتمل ان يكون المراد منه ما يقابل العلم ظنا ام شكا ام وهما ويحتمل
ان يكون المراد منه ما تساوى طرفاه اعتقادا ويحتمل ان يكون غيره لكن لا سبيل الى الاول للزوم
الاختلال الان قلنا باصالة الاحتياط والخروج عن الدين ان قلنا باصالة البراءة ولا سبيل الى الثاني
ايضا لانه مناف للموارد تمسكاتهم فانهم يتمسكون باصالة البراءة والاحتياط في كل مقام لم يقم دليل
معتبر على الخلاف وان ظنوا بالوجوب او التحريم او بعدمهما ثم ان هنا اشكالا وهو ان حجية الظن
موقوفة على عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتهما موقوف على حجية الظن وهذا دور
مصرح ونظيره وارد في بعض الموارد والاستصحاب اذ حجية الاستصحاب موقوفة على عدم حجية الظن
وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بان المراد من الشك
المعنى المقابل للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط تعليقية وبعد فرض لزوم
الاختلال او الخروج عن الدين لم يبقيا على الحجية لانهما دليلان واردان عليهما وعلى الثاني بان
حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجيتهما وليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب ايضا بل انهما
معلولان لعلة واحدة وهي الاختلال والخروج عن الدين فيكون نفس الاختلال ملزوما لعدم
الاحتياط وحجية الظن وكذا الخروج عن الدين فانه ملزوم لعدم حجية الاستصحاب واصل البراءة
وحجية الظن الجهة الثانية لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر بالمعنى الاعم الشامل لفتوى
المفتي المعتبر عن النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع وان لم يبق فتوى المفتي عن النص ولو افتى
كان وجوده كعدمه ويكون مندرجا في لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشك التحريمي
دون الوجوبي ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسئلة لزوم الاحتياط وهو في الشك الوجوبي
الذي لا نص فيه غير متصور اما لعدم امكان الاحتياط اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو
بمجرد الامكان الذاتي واما لان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط ايضا
والا لزم التكليف بما لا يطاق وما فيه نصان متعارضان احدهما موافق للاصل والآخر موافق

في تحرير محل النزاع

جهة الاولى

جهة الثانية

له داخل في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم عدم الدخول والسر فيه انهم اختلفوا في التعادل والتراجيح
في هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والآخر التساقط والرجوع الى الاصل
وعلى التقديرين لا بد من ان يكون الاصل مؤسسا حتى يكون مرجحا ام مرجحا به والا لم يكن معنى لما
ذكره الجهة الثالثة اعلم ان النزاع هنا في الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم انما هو في بعد ورود
الشرع وقبل العثور على الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسئلة
كما صدر عن بعض لا يتصور في غير ما ذكر لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما مر انفا
من جهة ان ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا او من جهة ان ما من شيء الا ويحتمل الوجوب
وما يتوهم في وجه ذلك من ان القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط
ليس منحصرا في ذلك بل له وجوه اخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل وهو لا يتوقف على العلم الاجمالي
واما في الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده فتم الجهة الرابعة قد عرفت ان الشك
الوجوبي ما محل الكل محل النزاع ام لا الاظهر شمول النزاع للكل لمناسبة ذلك للاقوال الاتية التي
من جملتها التفصيل بين ما نعلم فيه بالتكليف في الواقعة اجمالا كالظهر والجمعة وبين ما لم
نعلم بذلك سواء لم يكن علم اجمالي اصلا او كان في البين وشككنا في خصوص الوقايع ففي الثاني
بكلا قسميه حكم بالبراءة وفي اغلب احوال الصورة السابقة بالاحتياط فلو لا كان النزاع اعم لم يكن
معنى لهذا التفصيل الجهة الخامسة في ان المراد من الاصل ماذا فاعلم ان الاصل له اطلاقات كثيرة
منها الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى تلك الاربعة ولا يحتمل في
المقام ارادة الاول ولا معنى لقولنا الدليل البراءة وعن بعض الا انه ان اريد من صحة ارادة ما ورد
الدليل من المعاني صحة ارادته بلا اضمار فغلط اذ هو والدليل سواء فلا يصح ان يق مثلا الاستصحاب
البراءة كما لا يصح ان يق الدليل البراءة وان اريد صحة ما سوى الدليل مع الاضمار فهو ايضا
مشترك فكما نقول مقتضى الاستصحاب البراءة كذا نقول مقتضى الدليل البراءة وفيه ان ذلك
مسلم الا ان الاضمار في غير الدليل اشيع مضافا الى ان المتبادر من الاصل ما سوى الدليل واما
الثلثة الاخر فالكل محتمل اما الراجح فظاهر لو قلنا باختصاص النزاع بما يعم به البلوى فان احتمال
كون الحكم الصادر عن الشارع خلاف الاصل اي خلاف الظاهر والراجح لانه لو كان كذلك لوصل
مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع فيقال قبل الشرع

جهة الثالثة

جهة الرابعة

جهة الخامسة

في بيان معنى الاصل

لم يكن تكليف الوامى وجوبا ام حرمة فيستصحب الى بعد ورود الشرع فلا يعلم ان المجهول ماذا فهو
مدفوع بانا لا نجرى الاصل فى نفس عدم الوجوب وعدم الحرمة بل فى لوازمهما كما فى استصحاب الطهارة
فى الثوب الذى كان طاهرا واصالة قطرة لا نعلم انها ماء ام بول فلا نقول الاصل ان يكون ماء بل نقول
الاصل طهارة الثوب ويمكن اجراؤه بالنسبة الى البرائة السابقة حال الصغر والجنون
او حالة علم فيها بعدم الاشتغال كالبراءة عن الدعاء قبل رؤية الهلال وعن المهر قبل النكاح ومن
الصلوة قبل الزوال وعن الدين قبل المطالبة وهكذا واما القاعدة وهى الامر الكلى المستفاد
من الشرع او العقل اصالة كقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ام تبعا كالاستصحاب مثلا فيه
ط هذا اما لا انصاف ان ارادة الظاهر من الاصل ليس كما ينبغى اذ عليه لا معنى للتمسك باصل البرائة
فيما لا يعم به البلوى وقد اطبق عن المحقق على التمسك به فيه وارادة الاستصحاب ايضا كذا لان
حجية اصالة البرائة فى الجملة اجماعية ظاهرا وحجية الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل
البراءة الا ان يق ان استصحاب البراءة استصحاب عدمى ومحل الخلاف فى حجية الاستصحاب
هو الاستصحاب الوجودى لا العدمى فانه وفاقى ايضا فلا تنافى لكن يدفعه اطباقهم على التمسك
باصل البرائة فيما لو كان الشك فيه فى الحادث بناء على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم فعليه
كما يمكن ان الاصل عدم كون الوجوب مجعولا كذا يمكن ان يق الاصل عدم كون الاباحة او غيره
مجعولة فتم مضافا الى ما نرى من تمسكهم باصل البراءة فيما لا يصح فيه الاستصحاب كما فى مسئلة
تبعية القضاء للامر الاول او للفرض الجديد فالمعظم على الثانى لاصل البراءة مع انه لا معنى لاستصحاب
البراءة هنا ولم نقل ان الاستصحاب يقتضى الخلاف فتم وكما فى دوران الامر بين فيه الوجوب
والاستحباب بعد القطع بالطلب فانهم يحكمون بالاستحباب لاصل البرائة ولا يجرى الاستصحاب مضافا
الى منع اعتبار الاستصحاب هنا لان المدرك ان كان طريقة اهل العقول فلم نر احدا من العقلاء
يحكم بجواز تصرف العبد فيما شك فى اذن مولاه فيه نظرا الى اصالة عدم المنع الثابت فى الزمان
السابق قبل البلوغ او بعده فتم وان كان المدرك الاخبار فهى منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء
فتم واما الاصل الثانى فاعلم ان الاصل الاولى وهو لزوم الاحتياط اما فيما شك فى الوجوب
مع عدم العلم الاجمالى بثبوت التكليف ولو بعد الفحص فبان دفع الضرر المحتمل لازم واما فيما
حصل العلم الاجمالى بثبوت التكليف بكلا قسميه الماضيين فلما مر ايضا مع اصل الاشتغال

مضافا

٣٢

مضافا الى استصحاب بقاء التكليف لان الشك بعد اتيان البعض يرجع الى الشك فى البقاء بعد
القطع بالحدوث فيستصحب التكليف اذا ظهر تلك المقدمة فنقول اما المقام الاول
اعنى الشبهة الوجوبية من دون احتمال التحريم فالكلام فيه اولا يقع فى مقامين الاول
فى محتمل الوجوب وغير الندب اى الاباحة الثانى فيما دار الامر بين الوجوب والندب
اما المقام الاول فاختلفوا فيه على اقوال الاحتياط كما عن بعض الاخباريين
حيث الزم الاحتياط مط لقلة الشبهات عنده والبراءة كما عن الجمهور والتفصيل
بين ما يعم به البلوى فالثانى وما لا يعم به البلوى فالاول وهو عن المحقق والاظهر
الثانى من الاقوال لان الضرر من المحتمل فى دليل الخصم ان اريد به الدنيوى الذى
فهو مسلم لكن لزوم دفعه ممنوع والا لزم الاجتناب عن كل مظنون الضرر حتى
بالقياس ونحوه مما لا يعتبر من الاسباب وهو باطل بالاجماع فان قلت ان الاجماع اخرج
ذلك عن تحت القاعدة قلنا ان الادلة الاتية ايضا تخرج ما نحن فيه عن تحت القاعدة
وان اريد بالضرر المحتمل اثر التكليف من استحقاق العقاب ونحوه فهو بنفسه ممنوع
اذ بعد ملاحظة ما سنذكر من الادلة لا يبقى احتمال العقاب وتلك الادلة عشرة
الاول ظهور الاتفاق من الامامية على حجية اصل البرائة فى الشك الوجوبى
الشامل لهذا القسم من الشك قطعا وذلك الدليل ظنى لكنه كاف لان المسئلة
فرعية الثانى الاجماعات المحكية وان لم يدع بلوغها حد التواتر فلا اقل من الظن
الثالث استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك فى وجوب غسل الجمعة والدعاء عند
الاستهلال للقطع بالبراءة قبل الجمعة ورؤية الهلال فيستصحب فان قلت ذلك
الدليل اخص من المدعى لانه لا يتم فيما لا يجرى فيه الاستصحاب كما فى مسئلة تبعية
القضاء للاداء ونحوها قلنا يتم الامر فى الباقى بالاجماع المركب فكذا ضميمة اجماعنا
فان قلت يمكن عكس ذلك بان يتمسك باصالة الاحتياط اعنى الاصل الاولى فيما لا
يجرى فيه الاستصحاب ويتم الامر فى غيره بالاجماع المركب قلنا ضميمة اجماعنا
وهو الاستصحاب اقوى من ضميمة اجماعك وهى الاصل الاولى الرابع حكم القوة
العاقلة بقبح التكليف بلا بيان وعلم اذ من شرائط التكليف العلم وبدونه قبيح

شبهة الوجوبية ... خ ب

اقوال

مختار

فى بيان الادلة على حجية اصل البرائة

التكليف تكليف بما لا يطاق فنقول ان المشكوك فيه مما لم يرد فيه بيان بالاصل وكلما
كان كذلك فالاصل البراءة للقوة العاقلة فان قلت اثبات الصغرى بالاصل بناؤه مما
ورد من الاخبار من ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبيّنه مع بصير الشك في الحادث
وهو ما بينه تعالى فلا نعلم انه الوجوب او غيره قلنا البيان يمكن ان يكون بطريق العموم
ويمكن ان يكون بطريق الخصوص والاخبار لا تثبت الا البيان في الجملة فيكون الشك في
البيان الخاص بعد ورود البيان العام شكا في الحدوث فيجري الاصل بالنسبة اليه ويتم
المط فان قلت ربما نعلم بورود الدليل الخاص لكن نشك في ان مدلوله هل هو الوجوب ام
الاباحة فلا يجري الاصل لاثبات الصغرى ح فيكون الشك في الحادث ايض قلنا يتم
الاصل في مثله بالاجماع المركب فالجواب ما مر الخامس ان بعد ما استقرينا الافعال
المتعلقات للاحكام وجدنا على اقسام منها معلوم الوجوب ومنها معلوم عدم وجوبه
ومنها مشكوك ولا ريب ان القسم الثاني اكثر فيلحق المشكوك به هكذا قيل وفيه نظر
اذ الاستقراء ان كان في جنس الاحكام الشامل لما لا نص فيه ايض ففي حصول الظن منه
اشكال وان كانت الغلبة في الجنس مسلمة وذلك لان المشكوك فيه مع الاستقراء
فيه غير مفيد اذ المستقرا فيه هو الجنس والمشكوك فيه نوع خاص وهو ما يعارض
فيه المضان او ما فيه نص غير معتبر فتم وان كان الاستقراء في خصوص ما يعارض فيه
المضان او ما فيه نص غير معتبر فالغلبة ممنوعة السادس ان الاحتياط في المشكوك
الذي لا علم اجمالي بالتكليف فيه ولو في البين اما ان يكون لازما فلا كلام وان كان
لازما فيلزم الاحتياط في سائر اقسام الشك ايض مما علم فيه التكليف اجمالا بقسميه اما
للاولوية القطعية او للمساواة ومعه يلزم العسر والحرج الموجبين للاختلال فلا بد
من رفع اليد عن الايجاب الكلي فان كان ذلك باختيار السلب الكلي للاحتياط فالمط ثابت
وان كان بطريق السلب الجزئي فالمسلوب عن الاحتياط ان كان محل نزاعنا في هذا المقام
فالمط ايض ثابت وان كان المسلوب عنه الاحتياط القسم الاخر الذي فيه العلم الاجمالي
بالتكليف فيلزم سلب الاحتياط عن محل النزاع ايض بالاولوية القطعية وفيه ان المراد
من الشك ان كان اعم من الظن فلزوم الاختلال مسلم وكذا بطلانه لكن الشبهة ممنوعة

اذ رفع

اذ رفع اليد عن الايجاب الكلي ح يمكن بالسلب الجزئي واذا امكن صيغتا الاصل فان الضرورات
تتقدر بقدرها فلا نعمل بالاحتياط فيما نظن بعدم الوجوب او الحرمة وفي غيره نعمل بالاحتياط
وان كان المراد من الشك الذي تساوى طرفاه فلزوم العسر والاختلال عند الاحتياط
ممنوع لقلة الشبهات هذا مضافا الى دليل اخص لابطال الدليل المذكور ان اللازم المذكور
اعني العسر والاختلال انما يلزم من اجتماع الاقسام ولزوم الاحتياط في جميعها والحال
انه لا يمكن اجتماع القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالي بالتكليف اصلا ولو بين المشتبهات
مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالا بين المشتبهات فان المجتهد الواحد لا يمكن اجتماع
هذين القسمين نعم يمكن اجتماع القسم الاول الذي علم فيه بالتكليف الاجمالي في الواقعة
الخاصة فتم فان قلت يكفي اجتماع هذين في لزوم العسر بناء على الاحتياط فيهما فلا بد
من ترك الاحتياط اما في القسمين معا او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر
لا سبيل الى الاخير لان ترك الاحتياط فيه يوجب تركه في القسم الاول ايض بالاولوية او المساوات
فتعين احد الاحتمالين الاولين والمط يثبت على التقديرين قلنا ان هذا اللازم ان كان
على مذهب القائل بالانسداد الاغلبي فمع انه خارج عن محل النزاع ح كان ذلك القول
المشتبهات فلذلك وان كان على مذهب عند هذا القائل يكون من القسم الذي لا يجتمع مع القسم
الاول فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات لكثرتها يرد عليها الايراد الاول على الدليل المذكور
انفا من ان الشك اما اعم من الظن اه فان قلت ان الاحتياط في القسمين الاخيرين الذين يكون
التكليف فيهما معلوما بالاجمال اما في خصوص الواقعة كما في احدهما او بين المشتبهات
كما في الاخر ان كان لازما لزم العسر والاختلال فتعين عدم اللزوم فيهما ويلزم من ذلك
عدم لزوم الاحتياط في القسم الاول ايض للاولوية القطعية او الاجماع المركب لانه لا قائل
بالفصل بين الاقسام بهذا النحو وان وجد القول بالفصل بين ما كان الشك في الواجب
فالاحتياط او الوجوب فعدم الاحتياط واما عكس ذلك فلا قائل به واللازم مما ذكر من
لزوم الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الاول هو ذلك القول الذي هو عكس
قول المفصل المذكور فنفيه بالاجماع المركب لان القول في المسئلة ثلثة الاحتياط
والبرائة والتفصيل المذكور واما عكسه فلا قائل به قلنا اما الاولوية فممنوعة لان

الداعي على نفي الاحتياط في القسمين الاخيرين هو لزوم العسر والاختلال وقد عرفت
انه لا عسر في القسم الاول ولو اجتمع مع القسم الاخير ايض واما الاجماع المركب فهو مسلم
ولكن ذلك التفصيل ليس خرقا للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع دون الحكم
وبعبارة اوضح الموضوع اعني المشتبه عند المجتهد اما من القسم الاول او من القسمين
الاخيرين فان كان الثاني فمذهبه البراءة مطلقا وان كان الاول مع انضمامه الى الاخيرين
له ان يقول بالبراءة او بالتفصيل بين الشك في الواجب او في الوجوب وليس شيء منهما
رابعا خرقا للاجماع مع ان عدم العلم بمخالفة الاجماع كاف السابع ان تارك المشكوك
فيه ان لم يكن معاقبا ومستحقا له فلا كلام وان كان مستحقا له فاما ان يكون الاستحقاق
لاجل ترك الواجب المعلوم الواجب عندي الغير المعلوم عندك او لاجل الفرض انك مثلا
لم تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق لاجل ترك الاحتياط
اللازم عند الشك وان لم يكن الشيء واجبا في الواقع فيعاقبه بانك لم تركت الاحتياط
فهو ايض فاسد سواء قال لم تركت الاحتياط المعلوم الوجوب عندي للشك او معلوم
الوجوب عندك لعين ما مر في الشق السابق وتوهم كون الاحتياط معلوم الوجوب
بالادلة السمعية سيظهر فساده واما ان يكون الاستحقاق والعقاب لاجل ترك
دفع الضرر المحتمل فهو ايض فاسد اذ لزوم دفع الضرر المحتمل فرع ثبوت صغراه
وبعد فساد الاحتمالين الاولين بكلا قسميهما لا يبقى احتمال الضرر اذا عرفت ذلك
فنقول هذا الشخص الشاك لم يظهر له التكليف سيما لان المظهر ان كان هو العقل
فهو منتف لما مر وان كان الشرع فكذلك لما قلنا وكلما كان التكليف غير ظاهر فلا تكليف
له اصلا للقوة العاقلة الثامن ان سجية اهل العقول مستقرة على عدم الاعتناء
بالاحتمالات المسببة من الاسباب الغير المعتبرة وربما ينسبون المتقي بها الى السفه
الا ترى انه لو اخبر صبي غير مميز لعبد من عبيد مولى بتكليف لم يعمل به الا مع الاطمينان
بخبره وبعد ما ثبت ان بناء العقلاء في امثال المقام وفيما تعارض فيه نفسان احدهما
الاصل دون الاخر على عدم لزوم الاحتياط فنقول ان اعتبر بناؤهم فلا كلام والا لزم
التكليف بما لا يطاق وهو خلاف اللطف فيكشف بناؤهم عن الواقع كشفا قطعيا او لا

اقل من الكشف الظني وهو ايض كاف في المسئلة الفرعية فتد التاسع قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة ان الرسول عبارة عن الذات مع الوصف اعني
النبي المبلغ فالتقدير ما من شاننا ان نعذب احدا في شيء الا بعد بعثة المبلغ المبلغ في
الشيء فنقول المشكوك فيه مما لم يبلغ من الله تعالى فيه حكم بالبيان وكلما كان كذلك فلا عذاب
فيه لمنطوق الاية الشريفة ويمكن تقريب الاستدلال بوجه اخص وهو ان المنطوق
دل على عدم استحقاق العقاب قبل بعث الرسول والمفهوم دل على استحقاق العقاب
بعد بعث الرسول ومعلوم ان وجه عدم الاستحقاق قبل بعث الرسول ليس الا عدم البيان
وفي الاستحقاق بعده ليس الا البيان فاذن بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدم
بعث فنقول المشكوك فيه مما لم يصل فيه بيان من الرسول وكلما كان كذلك لم يكن فيه
عذاب بالاية والفرق بين التقريبين ان دلالة الاية على المطلوب انما هي بالمطابقة على التقريب
الاول وبالالتزام على الثاني ومثلها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة تقريب الدلالة بوجهين احدهما ان الاية الشريفة بمنطوقها دالة على الهلاكة
عند البينة وبمفهومها على عدم الهلاكة اذا لم يكن بينة فنقول هذا الشخص ممن لم يصل
اليه بينة وكل من كان كذلك لم يكن مستهلكا لمفهوم الاية وثانيهما ان منطوق الاية
يثبت المطلوب لان لفظة من مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالنفي
هي في المقام مفيدة للعموم فالمعنى ان كل من هلك هلك عن بينة فنقول هذا الشخص
لم يصل بينة اليه فلا يكون مستهلكا بمنطوق الاية والفرق بين التقريبين ان
الدلالة في احدهما بالمفهوم وفي الاخر بالمنطوق ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه تعالى لا يكلف نفسا فوق الطاقة فنقول
ان ديدن العقلاء استقر على عدم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفهم هو ذلك
فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع وتوهم ظهور الاية
الشريفة في نفي التكليف من عجز المكلف بالذات فلا يكون عدم القدرة فيه ناشيا عن عدم
العلم فاسد بل هي متوطية بالنسبة الى الصورتين اما اجتهادا واما اصلا ومثلها
لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لان المراد الا ما اقدرها وما اعلمها وعلى التقديرين المطلوب

ثابت اما على الاول فكالسابق واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم
العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والاية بنفيه العاشر جملة من الاخبار منها قول الصادق ع
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
على اختلاف الروايتين والاولى اشهر الا ان الثانية اقرب لاحتياج الاولى الى ارتكاب
التجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون
ذلك الشيء ظاهرا فطرة الاحتجاب وهو خلاف الفرض وكيف كان الرواية اما انها بحيث
تشمل الشبهة الموضوعة ام مخصوصة بالشبهة الحكمية والمط ثابت على التقديرين الا
انه على الاول لا بد من اضمار المؤاخذة لاشتمالها الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع
وليس هذا من باب الاستخدام لانه عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد من اللفظ
ذلك المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كذلك وليس ايضا من باب ذكر العام وارجاع الضمير
الى بعض ما تناوله حتى يكون مندرجا في النزاع المشهور من انه لو ذكر عام ورجع ضمير الى
بعض مدلوله فهل يخصص العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو فيما ثبت للعام
حكم قبل ارجاع الضمير كقوله المطلقات يتربصن اه وما نحن فيه ليس كذلك فنقول مشكوك
الوجوب مما حجب الله علمه عن العباد او مما حجب الله علمه عن العباد وكلما كان كذلك فهو
موضوع عنهم اذ المؤاخذة عنه موضوع عنهم فان قلت الرواية مخدوشة الدلالة لوجوه
اما اولا فلاشتمالها كلمة ما وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقا اذ قيل بافادتها العموم مط
ومثل لها اذا كانت واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء وهنا كذلك فهي هنا مفيدة للعموم
باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن
الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من حملها على خلاف ظاهرها بعد وجود
هذه القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان
المجاز على المختار يحتاج الى قرائن ثلثة ولو كانت واحدة من جهات الاولى القرينة الصارفة
عن ارادة الظاهر الثانية المعينة للارادة نوع المجاز من كونه من اللغوية وهذه القرينة لا تنفك
عن الصارفة الثالثة المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والاصالة اللفظ
مجملا فنقول ان الرواية ح تحتمل احتمالات خمسة احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء

وتخصيص

وتخصيص الشرط بما وراء الكلام لاحكام الثلثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى
للمؤاخذة على تلك الثلثة فيكون التقدير على الشبهات موضوعية التي حجبت من العباد مع كونها
غير الثلث المذكورة فالمؤاخذة عنها موضوعة عنهم وثانيها اضمار الحكم التكليفي في جانب
الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجبت
من العباد فحكمها التكليفي موضوع عنهم وثالثها ارتكاب التجوز في اللفظ الموضوع الواقع
في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير الشبهات الموضوعية التي حجبت
من العباد غير مطلوبة منهم ورابعها تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية مط حتى الاباحة
بلا اضمار ومجاز في الجزاء والتقدير الشبهات الحكمية التي خفي فيها اساس التكليف
المحجوبة عن العباد موضوعة عنهم والرابع من المحتملات اقرب من الجميع اذ الاول اقرب
من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من
جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول اقل من الثالث واما الاخيران فكلاهما
اوليان من الاول لدوران الامر بين ارتكاب التخصيص فقط وارتكابه مع الاضمار
والاول اولى والرابع اقرب من الاخير لكون التخصيص فيه اقل فح لا تدل الرواية
على المط اذ المقصود ليس الا نفي الوجوب واثبات الاباحة والرواية على الفرض وان دلت
على نفي الوجوب لكنها نفت الاباحة ايض فلا يتم التقريب واما ثانيا فلان الشيء المحجوب من الله
تع عبارة عما من شانه ان يظهره الله تع ولم يظهره وارادة هذا المعنى في خصوص المقام
فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تع بين كل شيء لنبيه ص وخزنته ع ولانه
لا يرفع الرواية ح للعباد اذ كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب فمن اين يعلم
الصغرى اعني كون هذا الشيء من شانه الاظهار وانه تع لم يظهره فيحتمل ان لا يكون
المشكوك من شانه الاظهار ويحتمل البيان على فرض الشان واذا لم يحصل العلم بالصغرى
سقط الاستدلال بالرواية واما ثالثا فلان ترتب الجزاء موقوف على تحقق الشرط
وهو هنا كون الشيء محجوبا عن كل عبد قضية الجمع المحلى باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية
لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن البعض غير كاف ساكت عنه الرواية
فالاستدلال ساقط قلنا اما الجواب عن الاول فبان الاقرب عندنا من بين الاحتمالات

الخمسة هو الخاصى وهو متبع لا الاقرب للاعتبارى الموجود فى الاحتمال الرابع مضافا الى انه على
الاحتمال الرابع ايض يتم المط اذ بعد دفع الاحكام الخمسة باجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل
المشكوك مخيرا اى فعله وتركه بمقتضى القوة العاقلة على ان الاباحة ظاهرية واباحة واقعية
ومن الرواية استفيد نفى جميع الاحكام حتى نفى الاباحة الواقعية لكن العرف يفهم من ذلك
الاباحة الظاهرية واباحة واقعية فيتم المط وهو الاباحة فى الجملة على الاحتمال الرابع ايض
واما على الثانى فبان معنى الحجب ح ان كان ماذكر الا ان المفهوم من الرواية عرفا هو ماذكرنا اعنى
ترتب الجزاء على ما ليس فيه بيان مضافا الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ماذكرنا لزم لغوية
الرواية اذ لا فايدة فيها ح فان قلت الحجب بالمعنى الذى ذكرنا اذا لم يكن مرادا فلا بد من الحمل
من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم البيان الواقعى وح لا يتم التقريب ايض لانه لا يعلم عدم
البيان الواقعى اذ غاية ما فى الباب عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه فى الواقع قلنا ان عدم البيان
الواقعى وان اقرب اعتبارا لكن عدم البيان الظاهرى اقرب عرفا فيقدم مضافا الى انه لو لم
يكن المراد عدم البيان الظاهرى لزم لغوية الرواية لعدم الفايدة ح ايض واما على الثالث فاولا
بان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق انما هو بعد تحقق العام باجمعه اذا كان
الحكم ثابتا فى الجزاء لعين افراد العام كقولك ان جائك العلماء فاكرمهم فيفيد انه يجب اكرام زيد الا
بعد مجيء جميع العلماء واما اذا كان فى الجزاء ضمير يرجع الى العام وكان الحكم فى الجزاء ثابتا لافراد
العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف فلو قال ان جائك العلماء فاكرمهم وجب اكرام كل واحد
بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض ح على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل الاخير فكل من تحقق له
الحجب ترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة اطلاقاته الجنس
المفرد وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو لم يكن المراد ماذكرنا خلا الرواية عن الفايدة
فان قلت ان عدم العلم بشئ قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات
الى الوجوب وقد يكون للشك فى الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب معا فلو
لم نقل باختصاص الرواية بالحالتين الاوليين فلا اقل من احتمال الاختصاص وصارت مجملة
قلنا نحن لو لم ندع الظهور فى الاخير فلا اقل من التواطى والتعميم بالنسبة الى الصور الثلثة
فان قلت الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى بن ذكريا وهو يكون مشتركا بين الثقة

وغيرها

وغيرها فهى ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه بعد تمامية
الدلالة نضم تلك الرواية الى ساير الروايات فيحصل التواتر اللفظى او المعنوى فلا يقدح الضعف
فان قلت ان الرواية ظنية قلنا ان المسئلة فرعية مضافا الى الجواب الثانى عن الايراد السابق
ومنها قوله ص رفع عن امتى تسعة اشياء الخطاء الخ وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن
حمل الرواية على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل كلمة ما على الحكم او اضمار
المؤاخذة او اضمار التكليف فالاحتمال الاول وان اقرب بحسب النوع لكنه مرجوح فى المقام
لاستلزامه التفكيك فانه لا يصح فى بعض الاشياء التسعة فتعين الاحتمال الثانى فنقول بعض
ما لا علم به لنا وكلما كان كذ فالمؤاخذة عليه مدفوعة للرواية ثم ان اورد مورد علينا بعض الايرادات
السابقة فى الرواية الاشباه بما مر فان قلت الرواية لا يصح التمسك بها للمط لوجهين الاول ان حمل
الرواية على ظاهرها مخالف للعقل القاطع نظرا الى مفهومها لان الاية يفيد العموم الاستغراقى ودلالة
يفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة غير مرتفعة عن غير امتى من الامم السابقة مع
ان العقل القاطع يحكم بعدم المؤاخذة عن الخطاء والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا عن كل احد والا
لزم التكليف بما لا يطاق وهو بط الا على مذهب من جوزه قبحه الله فلا بد من صرف الرواية عن
ظاهرها اما لعدم ارادة المفهوم او بحمل العموم فى الامة على المجموعى فيصح الرواية بلا اضمار لوجود المعصوم
فى امة محمد ص وهو برى عن تلك التسعة باعيانها فيصدق رفع تلك التسعة عن مجموع الامة لوجود
معصوم فيهم والاحتمال الثانى اعنى حمل العام على المجموعى ان لم يكن ارجح فلا اقل من التساوى فيسقط
الاستدلال لانه على الاحتمال الثانى لا ربط للرواية بالمدعى وتوهم ان المعصوم كان موجودا فى كل
زمان للادلة الدالة عليه فلا يصح جعل المفهوم على الاحتمال الثانى عدم رفع البلاء عن المفهوم
مضافا الى حمل العام على المجموعى فتعين الاحتمال الاول اعنى ابقاء العام بحاله ورفع البلاء عن المفهوم
فقط فيتم الدلالة ح فاسد لانه بعد حمل العام على المجموعى يكون المفهوم بحاله ويكون المراد ان تلك
التسعة لم يرتفع عن الامة السابقة فى كل زمان وان ارتفعت عنهم فى الزمان الذى كان فيهم بخلاف
هذه الامة فان المعصوم فيه ابدا ودائما الى يوم القيمة وامامة موسى ع مثلا فكان عنهم المعصوم
بعض الازمنة لا كل زمان فانه فى هذا الزمان ليس فى امة ع معصوم وكذا ساير الامم الثانى انا
سلمنا المفهوم ليس مخالفا للعقل القاطع اذ ليس الرواية مفهوم لكن نقول اضمار المؤاخذة خلاف

الاصل وكذا ارتكاب التجوز فى الاية فما وجه ترجيح بالاضمار مع انه اضمارات متعددة قلنا انه ليس شيء من

الامرادين لموارد اما الاول فلانه يمكن القاء العموم بحاله اعنى الاستغراق مع ارادة المفهوم ايضا من

دون مخالفة العقل القاطع وذلك لان الخطاء والسهو والنسيان وعدم العلم مثلا قد يكون مسببا

عن نفس المكلف وعن اختياره وقد لا يكون مسببا عنه والمراد من مفهوم الرواية اختصاص تلك

الامة برفع الخطاء وعفوه عنهم بجميع الاقسام وان كان مما تسبب المكلف له مجملا سائر الامم فانه لم يرتفع

عنهم ما كان السبب فيه انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم فان قلت هذا تقييد فى المفهوم والاصل عدمه

قلنا ان لم نشترطوا موافقة المفهوم مع المنطوق كما ذكر الكلام وللمخالفة للاصل وان اشترطناها فنقول

ان التقييد فى المفهوم مشترك بين ما قلناه وبين ما قاله الخصم من حمل العام على المجموعى فانه على

ذلك ايضا لابد من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التى لا معصوم فى الامة السابقة كما مر فالتقييد

لازم على التقديرين واما الثانى فلان الاضمار اولى من المجاز عرفا والاضمار ايضا ليس متعددا بل

واحد ولو سلمنا اولوية المجاز نوعا ففى خصوص المقام نقول ان الاضمار اولى لفهم العرف والحاصل

انه لا شك فى عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلابد ولابد اما من تقدير المؤاخذة

او التجوز فى الامة بالحمل على العموم المجموعى وعلى التقديرين اما ان يكون للرواية مفهوم ام لا

وعلى فرض المفهوم اما نشترط موافقة فى الكم مع المنطوق ام لا فان قلنا بعدم المفهوم او بعدم

اشتراط الموافقة فى الكم فالامر دائر بين التجوز والاضمار والاضمار اولى من المجاز عرفا

سلمنا لكنه اولى منه فى خصوص المقام لفهم العرف وان قلنا باشتراط الموافقة فى الحكم و

بوجود المفهوم ايضا فلابد ايضا اما من التجوز فى الامة او الاضمار ومن تقييد المفهوم ايضا لكن

على فرض الاضمار تقييد المفهوم ببعض الافراد وهو ما كان مسببا عن المكلف واما على التجوز

تقييد المفهوم ببعض الازمان كما مر فالتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار اولى من المجاز

لما مر فالمطلوب ثابت بالرواية ومنها ما روى عن الصعم الناس فى سعة ما لم يعلموا وفى بعض

النسخ او الطرق الناس فى سعة ما لا يعلمون وجه الدلالة ان كلمة ما فى المقام لا يمكن حملها

على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية وان كانت هى مستعملة فيها فى غير المقام فلابد من حملها

فى المقام اما على الموصولة او الموصوفة او الزمانية لكن على الزمانية لابد من التنوين فى لفظ

سعة وعلى الاخريين لابد من الجر لاضافة كلمة ما اليه وعلى التقادير يثبت المطلوب لكن الارجح

عرفا

١

عرفا كون ما زمانية فان قلت بعد حمل ما على الزمانية لا حجية عرفا لا دلالة فى الرواية

على المطلوب لان حذف المتعلق ح يفيد العموم ويكون معنى الرواية ان الناس فى سعة ما دام

لم يعلموا شيئا كالمجنون والبعيد عن الاسلام مثلا واما من علم بعض الاشياء فلا سعة له

قلنا ان ذلك فاسد لانه مستلزم للتخصيص فى الناس وهو خلاف الاصل فتم ولا نحن ان حذف

المتعلق انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ظاهر ولكن الظاهر هنا موجود وهو

الذى اريد من متعلق السعة فالمعنى ان الناس فى سعة فى كل شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء ولان

القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فهم العرف معلوما وههنا معلوم ان المفهوم عرفا هو ما ذكرنا

ومنها قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهى او حتى يرد فيه نص او حتى يرد فيه نهى على

اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب اما على طريق الاول فلما مر فى اصل البراءة لا باحة

واما على طريق الثانى فلعين ما ذكر فى الطريق الاول فنقول هذا الشيء مما لم يرد فيه نص وكلما

لم يرد فيه نص فهو مطلق للرواية وان قيل ان المراد هو الورود الواقعى وعدم ورود الواقعى

مضى ابن تحصيل العلم به قلنا الجواب ما مر فراجع الى اصل الاباحة فان قلت نحن وان سلمنا

ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نصان

معتبران بل يختص بما لا نص فيه اصلا او فيه نص غير معتبر قلنا اولا ان الظاهر من الرواية

العلم بورود النص المفيد للمطلوب فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح وثانيا انه يتم الكلام

فيه بعدم القول بالفصل فان قلت يمكن ان يعكس الفقيه بضم عدم القول بالفصل فنقول

ان الرواية بمفهومها دلت على ان ما ورد فيه نص فهو مقيد وليس بمطلق فنقول هذا مما

ورد فيه نص فهو مقيد وليس بمطلق فنقول هذا مما ورد فيه نص فهو مقيد وليس بمطلق

فنقول هذا مما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد ويتم الامر فى غيره بضميمة المذكورة

قلنا اولا نمنع ظهور الرواية فى مطلق النص اعم من المقيد وغيره وان لم ندع الظهور فى النص

المفيد وثانيا نمنع وجود المفهوم للرواية فى خصوص المقام وان قلنا بحجية مفهوم الغاية و

ذلك لان الرواية فى مقام بيان حكم لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص

فلا احتياج الى البيان فتم وثالثا ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر او شمول المنطوق لما

فهمنا اقوى ورابعا ان المنطوق مقدم على المفهوم بالدلالة مضافا الى ان المنطوق هنا

لا يعارض فيه بطريق النص ويشمل المفهوم لا النص فيه المضار بطريق الظهور لاحتمال اندراجه فى المنطوق

معتضد بالاخبار والايات المتقدمة وعمل الاصحاب فتكون ضعيفتنا ايضا اقوى واما الطريق الثالث
فلما مر من ان الامر هو الالزام سواء كان الزاما على الترك او على الفعل فتكون قولنا اترك امرا
ولا يصح ان يقال ما امره بالترك والنهي هو المنع سواء كان كان منعا عن الفعل او منعا عن الترك فيكون
لا تترك نهيا ولا يصح ان يقال انه ما نهاه عن الترك فنقول ح ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند
رؤية الهلال ونحوهما مما لم يرد فيه نهي فهو مطلق للرواية ومما ذكر ظهر صحة التمسك بتلك
الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير وان توهم الاختصاص
بالشبهة التحريمية على هذا الطريق فاسد والاخبار بهذه المضامين كثيرة ثم انك اذا احطت
جزءا بما مر من الادلة قطعت بحجية اصل البراءة في المقام من اجتماعها ان لم يكن بعض منها مفيدا
للقطع مستقلا ولو سلمنا عدم تحقق القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البراءة وهو هنا حجة
لان المسئلة فرعية فان قلت ان ما دل على حجية اصل البراءة كلها كانت تعليقية كالاصلين
وبناء العقلاء وملكوك بعضها تحليقية كالعقل والكتاب والسنة وايضا حجية اصل البراءة
موقوف على عدم الصعود على الدليل على الخلاف وهو هنا موجود اعني الاخبار منها ما رواه القا
النوفي عن محمد بن الحكم عن ابي الحسن ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا وما لا تعلمون فها فوضع يده فيه قال ثلث
لم ذاك فقال ع ان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به الخ ولا ريب في دلالة الرواية على لزوم
التوقف والاحتياط فيما لا يعلم قلنا هذه الخبر ونحوه من الاخبار الاتية كلها غير كافية اما
الاتيه مستغرقها واما بطلان التمسك بهذا الخبر على الاحتياط اما اولا فلان تلك الرواية تحكم
بالوقف عند الافتاء والعمل فكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه في مقام العمل ايضا وفيه
انه يمكن القلب ح بانا نقول لا يجب الاحتياط عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايضا
بالاجماع المركب وضميمتنا اقوى لكثرة معتضداته ولا اقل من التساوي فيرجع الى حكم العقل
وقد عرفت انه البراءة واما ثانيا فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما يشعر
اليه التعليل بقوله لان النبي ص الخ وح لا ربط للرواية بالمدعى لانا نقول بالبراءة بعد الفحص
لا قبله فلا تعارض بين تلك الرواية وبين ما دل على حجية البراءة سلمنا عدم ظهور الرواية
فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال ذلك فيسقط الاستدلال بها
للاجمال واما ثالثا فلان مشكوك الوجوب ليس داخلا في صغرى ما لم يعلم حتى يكون اللازم الو

ح حتى يعلم لا بعدم العلم حتى يعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما يشهد بان النهي انما هو عن الافتاء قوله نعم فقولوا به الا ان يقال قايل بالفصل بين الافتاء والعمل

والاحتياط



والاحتياط اذ بعد تمام الادلة على البراءة حصل العلم بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية
واما رابعا فقوله ما اذا جائكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثه ما لا يعلم حكمه الظاهري والواقعي
معا وما لا يعلم حكمه مطلقا سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمالان
الاولان لا يضر لان مشكوك الوجوب حكم الظاهري معلوم بعد ادلة البراءة واما الاحتمال الاخير
فان كان المراد بالوقف فيه الوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايضا اذ نحكم بالبراءة في الظاهر
لا غير ونتوقف في حكمه الواقعي عملا بمضمون الرواية وان كان المراد الوقف بل لا بد من حمله
الظاهر من العمل بالبراءة او الاحتياط واما خامسا فهي ضعيفة والوصف فيها غير حاصل لذهاب
العظم على خلافها سلمنا حجية الضعاف لكنه معارضة للاقوى منها وهو ما مر من ادلة البراءة
ومنها ما روي عن الرضا ع انه قال قال امير المؤمنين ع لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت ومنها قوله ع لك ان تاخذ بالحزم وبالحائط لدينك والحزم هو الاحتياط
ومنهما معا نحل اما في الاولى منها فلان الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط
بحسب الكم كونه هذه الدلالة خلاف الاجماع لم تستفد منها الا حسن الاحتياط واستحبابه مضافا
الى انا نختار الاحتياط فيما شك في الواجب كما لو دار الامر بين المتباينين وقطع بثبوت التكليف
في الجملة لا فيما شك في الوجوب وبذلك غير مناف لمضمون الرواية اعني التخيير في كم الاحتياط
على انه يرد عليها الجواب الخامس عن الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية
عرفا هو جواز الاحتياط والترخيص فيه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا الى ما مر من الوجه
الاخير في الرواية السابقة ومنها قوله ع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها الاخبار الدالة
الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه الخبران عند فقد المرجحات كقوله ع خذ بالحائط لدينك
فاترك ما خالف الاحتياط ومنها قوله ع خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا واعلم ان
الانصاف ان تلك الروايات ان الاولى منها واردة على ما دل على اصل البراءة الا انها ضعيفة غير
منجبرة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف فنمنع ما قيل في خصوص المقام من انه كلما ازدادت
اخبار الاحتياط في مقابل الشهرة ازدادت ضعفا واما المقام الثاني اعني ما دار الامر بين فيه
الوجوب والاستحباب فان احتمل مع ذلك الاباحة فالحال فيه هو الحال في المقام الاول اعني
ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبراءة ايضا نعم لا بأس من الحكم بالاستحباب

واما المقام الثاني

المشكوك منه فى هذا القسم والقسم السابق استصحابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم
يحمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث فى البين واقعا سواء
كان الاحتمالان مسببين عن النص او عن قول العلماء او احدهما عن احدهما والاخر من الاخر واختلفوا فيه على
اقوال احدها الوجوب وهو المحكى عن طائفة ومنهم من قال باصل البرائة فى القسمين السابقين واعمالا
فى الوجوب هنا لبناء العقلاء على ما يظهر منه لا الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط ولا للتحرز عن الضرر
المحتمل لان مقتضاهما هو الوجوب فى القسمين السابقين ايضا والمفروض انه لم يقل ومنها القرعة
على احتمال لان الامر مشكل والقرعة لكل امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل
لان القدر الثابت من التلازم بين الواقع والظاهر انما هو فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما
فيما نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد الموصوم اعلى الله مقامه ايضا قائلا لان الشك
الواقع فى المكلف به على قسمين احدهما الشك فى متعلق الطلب كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة
والاخر الشك فى كيفية الطلب كما اذا دار الامر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب وفى كل
القسمين نحكم بالتخيير البدوى على فى الاول فواضح واما فى الثانى فلعل المستند فيه انه لا ريب فى كون
احد من الامرين اعنى الوجوب او الاستحباب مطابقا للواقع بالفرض فالمكلف ان بنى الامر على طرحهما
ويرجع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بنى على القرعة لرواية القرعة بكل امر مشكل ففيه ان
ان المستفاد من الرواية فى خصوص المقام بمقتضى الفهم السليم ثبوت القرعة فى الموضوعات لا
للاحكام وان اشتملت على لفظ الموضع موضوع للاستغراق مع ضعف الرواية ولا جابر لها
وان بنى على لزوم الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح ان كان اخبار الاحتياط فتمنع دلالته اولا
ولعدم اعتباره ثانيا وان كان لزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على لزومه مطلقا وان كان بناء العقلاء
فهو غير معلوم فظهر فقدان المرجحات وان بنى على الاستحباب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح
ان كان اصالة عدم الدليل على الوجوب فهو معارض باصالة عدم الدليل على الاستحباب ايضا فان
اجريت الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجريت فى احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا
مرجح اصالة بقاء الحالة السابقة الوجودية فلا ريب فى ارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة
السابقة هى المساواة قد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة الحالة العدمية السابقة بمعنى ان
الوجوب لم يكن فى السابق فيستصحب فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذى كان فى السابق

لا يقال

لا يقال ان المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب ويتعين الاستحباب بعد القطع بالطلب لانا نقول
ان التمسك بالاصول فى نفى الفصول غير صحيح عند الفحول ولعل السر فيه انه معارض بالمثل اذ كما
يمكن ان يقال الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يقال الاصل عدم الاذن فى الترك لان جواز الترك
الذى كان سابقا فى ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق فصل انه للطلب وهو
يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون الاذن فى الترك فان قلت ان الدليل العقلى الواقع
للتكليف قبل البيان ينفى الوجوب ان كان المراد من البيان هو الاجمالى فهو حاصل هنا وان كان
المراد من البيان الذى هو لازم البيان التفصيلى بحيث لولاه لارتفع التكليف فذلك كما يقتضى
نفى الوجوب كذا يقتضى نفى الاستحباب ايضا لانه للتكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت
واما الدليل القطعى العقلى الواقع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان حتى
اجمالا وهو هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فمقتضاه نفى الاستحباب ايضا لا يقال ان مطلق الرجحان
ثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى احدى الامارتين منفى بحكم العقل فتعين الاستحباب لانه
المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن ثبوت الرجحان مع كون كل من المحتملين محتملا واما مع
انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان فى ضمن الاحتمال المنفى وبانتفائه
انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير ومنها القول باستصحاب الظاهرى وهو الاقوى
وتفصيل الكلام يقتضى رسم مرحلتين الاولى فى نفى الوجوب المنافى لجميع الاحتمالات السابقة
والدليل عليه وجوه الاول ذهاب المعظم الى نفى الوجوب المفيد للظن الذى هو معتبر فى
هذه المسئلة لفرعيتها الثانى اطلاق الاجماعات المنقولة على نفى الوجوب عند الشك فيه
فانه شامل لدوران الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما نحن فيه بل
يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثانى لكثرة موارده الثالث ان المطلوبات الشرعية
على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومعلوم مشكوك الحال كما نحن فيه والقسم الثانى
اكثر فيلحق به الثالث للحكم الرابع حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان لحكمها
بقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى فى الوجه السابع على نفى الوجوب فى القسم السابق
الذى دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فان قلت ان البيان موجود هنا وهو بناء
العقلاء على الاحتياط اذا دار امرهم فى اوامر مواليهم بين الوجوب والاستحباب قلنا ذلك

الرابع حكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان

الايات النافية للعقاب بلا بيان

البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه ندرة الامر الاستحبابي
في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحقون المشكوك فيه بالغالب والاوامر
الشرعية حالها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاغلب ايضا فالقياس مع الفارق الخامس
الايات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى
ليهلك من هلك عن بينة ووجه الدلالة فيهما واضح وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فانه يتم نفي التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالتزام عرفا عند عدم الاتيان بعلامة دالة
عليه فظهر بطلان التوهم والالتزام ايجابا او تحريما وان اطلاقه عليهما انما هو اصطلاح اهل
الاصول لا معناه العرفي السادس الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة
عن الامة ورواية الحجب مما نقلت الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعاد صنين
عند فقد المرجحات التعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو
ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراط فقد المرجحات التعبدية باعتراف
فندفعه اولا بان الرواية لم تدل الا على لزوم الاخذ باشهر المتعارضين وهو انما يتحقق
في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى لاتكال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا تحصيل
العموم بالمحل وثانيا سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالمشهور وان كانت الشهرة
فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لان في خصوص كل واقعة لم تثبت الشهرة
على استحباب لا رواية ولا فتوى فليس مورد للرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير بالخبر
العلاجي قلنا اولا ان الرواية اخص من المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين ومحل
الكلام اعم منه ومما لا نص فيه ونحوه نعم ان اقتصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض المصنين
فهو خرق للاجماع المركب وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب بان يقال
ايضا نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بما مر من الاية والخبر ويتم الامر في تعارض
المصنين بالاجماع المركب الا ان يقال ان الاجماع المركب الاول اقوى لكن ضميمة وهي الاخبار
العلاجية ادلة اجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الاخر لان ضميمة وهي الناقي
للوجوب فيما لا نص فيه ونحوه دليل فقاهتي وان كان كتابا او سنة لانه كالاصول طارئ هو
في تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع

الاخبار النافية للتكليف بلا بيان

الاصل

الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه ان مجرد ثبوت احد الشطرين بالدليل الاجتهادي لا
يوجب التقديم لان المرجح لما دل على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الاية والخبر موجود اغني ذهاب
المعظم واطلاق الاجماع المنقول فيقدم وان كان فقاهتيا وايضا مجرد التعارض لا يوجب التساقط بل لا
بد من التكافؤ ولا تكافؤ لما عرفت من المرجح وثانيا ان الاخبار العلاجية معارضة مع الاخبار
النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما اعم من وجه مادة الاجتماع تعارض نصين دل
احدهما على الوجوب والاخر على الاستحباب فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية
نفي الوجوب فيستحب ومادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بامر
والاخر بنهي وقطعنا بنفي الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الاخر تعارض خبرين بلا نص احدهما
يقول بالوجوب والاخر بالاستحباب وان كان بين المتعارضين اعم من وجه فلا بد من الرجوع الى
المرجحات في مادة الاجتماع وهي مع نافي التكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق وثالثا
ان التخيير بين الدليلين مسئلة بالاصولية لا يثبت فيها بخبر العلاجي لانه ظن لا قطع بصدده ورابعا
سلمنا حجية الظن ايضا على تلك المسئلة لكن لا يحصل الظن من الخبر العلاجي لكثرة
الخلاف بين الاخبار العلاجية الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن وخامسا انا نمنع
انصراف الاخبار العلاجية الى المتعارضين الذين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالاستحباب
او الاباحة المرحلة الثانية في اثبات الاستحباب الظاهري بعد نفي الوجوب في مقابل
من طرح الامرين ورجع الى الاصل وعليه وجوه الاول ذهاب المعظم الثاني الاجماع المركب
لان الظ ان كل من نفي الوجوب اثبت الاستحباب الثالث ان بناء العقلاء على الاستحباب بعد
القطع بالطلب ونفي الوجوب الرابع ما دل من الخبر على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس
ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وليس المقصود من الاستحباب الظاهري الا اصابة الاجر
عند العمل الخامس الاولوية القطعية فانا بعد ما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت
المطلوبية محتملة بناء على ما تقدم في مسئلة التسامح ففيما قطعنا بالمطلوبية نحكم بالاستحباب الظاهري
بطريق اولى ان السادس ان المطلوبية يقينية من تعاضد الامارتين والمنع عن الترك ايضا
منتف بقبح المنع عن الترك بلا بيان فيبقى المطلوبية مع جواز الترك لان الطلب لا يتحقق بلا
فصل فاذا انتفى احد الفصلين اعني المنع من الترك لزم تحقق الفصل الاخر وهو جواز الترك

المرحلة الثانية في اثبات الاستحباب الظاهري بعد نفي الوجوب

المتحقق فی ضمنه الطلب لا يتحقق بل الحصل فاذا انتفى احد الفصلين وهو الاستحباب فان قلت ان
ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف على القطع بثبوت المطلوبية فی ذلك
الجنس وليس لان القطع بثبوت المطلوبية انما هو كان تحصلها فی ضمن كل من الفصلين محتملا اذ
بعد القطع بعدم تحصلها فی ضمن احد الفصلين فاين القطع بالتحصل بل هو مشكوك اذ لعله يكون
فی ضمن الفصل المنتفی وبانتفائه انتفی قلنا هذا الكلام متين لو كان كل من القطعيين
اعنی القطع بالطلب والقطع بنفی الفصل المعين وهو المنع عن الترك ظاهريا ام واقعيا واما
اذا كان احد القطعيين واقعيا وهو القطع بالطلب والاخر ظاهريا وهو القطع بنفی الوجوب
فلا لان القطع بالمطلوبية الواقعية غير مناف للقطع بانتفاء احد الفصلين بحسب الظاهر اذ
القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلازم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل يحصله فی ضمن كل من
الفصلين مع القطع بعدم تحصله فی ضمن احد الفصلين مقطوع لكن لا ظاهرا بل واقعا ويمكن
الايراد على هذا الدليل بان المستدل به اما ان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعنی
القطع بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبی ظاهرا او يضم الى ذلك مقدمة اخرى
وهی انه كلما ثبت انه مطلوب واقعی فهو مطلوب ظاهری فهذا مطلوب وحيث يكون المطلوبية
جنسا وتحصل الجنس بدون الفصل محالا فلا بد من تحصله فی ضمن احد الفصلين من جواز الترك
او المنع عنه ولما كان تحصله فی ضمن الباقی مقطوع العدم فتعين الاخر ومعه يثبت الاستحباب
الظاهری ان كان الاول ففيه ان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب اثبات الاستحباب الظاهری
اذ لا صنع فی كون الشیء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون فی الظاهر مباحا او غير محكوم بحكم من الاحكام
وان كان الثانی فنسئل منه انه بعد ترتيب هذا القياس اعنی قولك هذا مطلوب واقعی وكل
واقعی مطلوب ظاهری فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق الامارتين بمعنی
انه حصل لك القطع من اتفاقهما بكون مضمون احدهما مطابقا للحكم الظاهری ام لا يحصل لك
هذا القطع ان قلت بالثانی فقد اخطات لوضوح حصول هذا القطع بعد ترتيب القياس
المذكور وان قلت بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال كونها فی ضمن
الفصل المنفی وبانتفائه انتفى فمن اين ثبت الاستحباب الظاهری مع كون المطلوبية مشكوكة
ويمكن دفع هذا الاشكال وتتميم الوجه السادس اولا بان هذه شبهة فی مقابل البداهة

فيما اذا

كلما

لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعد ما قطعنا بالمطلوبية الواقعية وثبوت التلازم بين الواقع والظاهر
وان قطعنا بنفی احد الفصلين فی الظاهر الا ترى انه لو فرضنا ان المعصوم عم اخبر بكون الشیء
فلانی مطلوبا واقعيا ثم اخبر بان كل مطلوب واقعی مطلوب ظاهری ثم قال ان الوجوب الظاهری
منفی عنه العلم به لحصل القطع بالاستحباب الظاهری وان كل العقلاء مطبقون عليه وثانيا بان
القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من القياس لا من اتفاق الامارتين حيث يمكن القول
بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء احد فيها ثم هذا القطع فيجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتين
كما هنا وقد تخلف عنه كما لو فرض حصول القطع بانتفاء الوجوب اولا ثم حصول القطع بالمطلوبية
الواقعية ثانيا ثم حصول القطع بان كل مطلوب واقعی ظاهری ثالثا فان المطلوبية الظاهرية هنا
مقطوعة وليس ذلك القطع مجامعا للقطع المسبب من اتفاق الامارتين ثم الوجه السابع
ان المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الامارتين فاما ان يطرح الامارتين ظاهرا فهو مخالف
لطريقة العلماء او يفرع فهو خال عن المستند كما مر او تخيير فهو فرع الحيرة ولا حيرة بعد مصير
الاكثر الى الاستحباب او يحكم بالوجوب فهو مناف لبنائهم ايضا مع انه ترجيح للمرجوح فتعين الاستحباب
ظاهرا ثم الكلام فی المقام الثانی من المقامين موسومين اولا فی الشبهة الوجوبية لكن
كل ذلك كان مع عدم العلم الاجمالی بالتكليف اصلا واما اذا علم فی الشبهة الوجوبية بالتكليف
اجمالا فان كان العلم الاجمالی الحاصل بالتكليف لا فی واقعة خاصة بل بين المشتبهات الكثيرة فما
لتحقيق فی المقامين السابقين الذی لم يكن فيهما علم اجمالی اصلا فما مر فيهما فهو جار بعينه هنا
بجميع الاحكام والمختار واحد فی الجميع والسر فيه انه يرجع بان القسم الاول الذی لا علم اجمالی
فيها اصلا ولعدم بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه فی مجتهد واحد مع القسم الذی فيه العلم الاجمالی
بين المشتبهات لتضادهما بين المشتبهات لكثرتها على المختار من الانسداد الاغلبی انما هو قبل تحصيل
الظن واما بعد تحصيل الظن نفيا واثباتا لا علم الاجمالی بين المشكوكات التی لا ظن فيها فكلها
يرجع الى القسم الاول وعلى فرض وجوده لا عبرة به فيحكم العمل باصل البراءة ايضا واما
ان كان العلم الاجمالی فی الشبهة الوجوبية فی الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط
فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضی رسم مقامات الاول فی الشبهة الوجوبية المرادية
التی نعلم فيها بالتكليف فی الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر

ثبت فی
المقام الاول من
المقامين الاولين فی
الشبهة الوجوبية مع
عدم العلم الاجمالی بالتكليف

الوجوبية
الاول من الشبهة
المرادية

مع عدم كفاية الاقل اصل الوكان المطلوب هو الاكثر فى الواقع كما لو شككنا فى الوجوب السورة
فى الصلوة فاختلفوا فيه فى لزوم الاحتياط والرجوع الى البرائة على القولين ولنقدم قبل الشروع
فى المقام ايرادا على القائلين بالبرائة وهو ان العلماء اتفقوا فى بحث الصحيح والاعم على ما حكى
عنهم على انه لو شك فى ركنية شئ للصلوة مثلا كان الاصل مقتضاه الركنية وفى هذه المسئلة
اختلفوا فى الشك فى جزئية شئ للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال
والبرائة نظرا الى ما سيجئ من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركنى وغيره مع ان ابقينا كلامهم
واختلافهم هنا على اطلاقه فيشمل كلام من قال بالبرائة هنا الجزء الركنى ايض فيلزم التناقض بين
هذا الخلاف وبين الوفاق فى بحث الصحيح والاعم وان اخرجناه عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا
ايض هو الجزء الغير الركنى واما الركنى فاتفقوا هنا ايض على ان الاصل فيه الاحتياط فنقول ان
ما الفرق بين الجزء الركنى وغيره فان دليل من يقول بالبرائة فى الجزء الغير الركنى جار فى الجزء
الركنى ايض وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار فى الركنى وغيره فما وجه الفرق فلا بد
من منع الوفاق فى الجزء الركنى ايض واما من حط الفارق فقد يجاب عنه بان الشك فى الركنية
ان كان بعد ثبوت الجزئية فهو محل دعوى الوفاق على الاحتياط وان كان الشك فى الركنية
مع الشك فى الجزئية ايض بمعنى انا لا ندرى انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهذا
من محل الخلاف وكلام من يقول بالبرائة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه
فيما ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك فى الركنية غنى اما التصريح واما
ان كلام مدعى الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض على هذا وان كان
لا يرتفع الا ان الفارق غير معلوم كما مر لا يقال ان الفارق ان الشك فى الركنية بعد القطع
بالجزئية شك فى المكلف به فمقتضى القواعد الاحتياط واما الشك فى الركنية مع الشك
فى الجزئية ايض فمرجعه الى الشك فى التكليف فمقتضى القاعدة البرائة لانا نقول انه
ايض شك فى المكلف به بعد القطع بمطلوبية المركب كما لو شككنا فى جزئية السورة
للصلوة وفى ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فارق ايض وقد اجيب ايض بان متعلق
الشك فى هو الحكم التكليفى واما متعلق الشك الحكم الوضعى كما لو شك فى كون الشئ الفلانى
تركه مفسد للصلوة حالة السهو ام لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعى

فى بيان ان الايراد على القائلين بالبرائة

واما من

ومحل الوفاق هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض وفيه ان المتفق
ح وان كان من الاحكام الوضعية الا ان الحكم التكليفى من لوازمه اذ الحكم بالفساد ملزوم
للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعى ليس فى الحقيقة الا اتفاق على
الحكم التكليفى ومعه يلزم المحذور وقد يجاب عنه بان النزاع فى هذه المسئلة صغروى
لا كبروى بمعنى ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط ان كان الشك فى المكلف
به وعلى البرائة ان كان الشك فى التكليف وانما النزاع فى ان الشك المتعلق بالشئ الفلانى
شك فى المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك فى التكليف حتى يرفع بالبرائة فعليه نقول
ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك فى الركنية يرجع الى الشك فى المكلف به فاتفقوا
على الاحتياط واما الشك فى الجزء غير الركنى لما اختلفوا فى ان مرجعه الى الشك فى التكليف
او الى المكلف به فاختلفوا فى لزوم الاحتياط والبرائة فان قلت ما الفارق بين الشك
فى الركنية والشك فى الجزء الغير الركنى حتى يكون احدهما وفاقيا فى كون الشك فيه
شكا فى المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فاما اتفقوا فيهما على الشك فى به
او التكليف او يختلفوا فيهما قلنا ان الفارق ان الركن مقوم للشئ فالشك فيه يرجع
الى الشك فى تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون شكا فى المكلف به فلا ندرى ان
الصلوة بدون هذا الشئ صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركنى فان
الصدق مع عدمه مقطوع ايض لانه المفروض فهو الفارق وفى هذا الجواب ايض نظر
لان لازم ذلك ان لا يرجع الصحيحى الى اصالة البرائة اصلا لان الشك له شك فى الصدق
دائما فان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك الركنى او غيره بل كل عنده مقوم فى الصدق
فح لازمه الاحتياط دائما على مقتضى هذا الجواب مع انا نرى مصير جمع من الصحيحى الى اصل
البرائة هنا وذلك لان المشهور فى مسئلة الصحيح والاعم هو الصحيح على ما نقل عن
المحقق الطباطبائى فى شرح الوافية ومعظم الاخباريين ايض على القول بان الالفاظ
اسامى للصحيحة والمعظم فى هذه المسئلة على اصالة البرائة هاتين الشهرتين مصير
بعض الصحيحين الى اصل البرائة والاحسن فى الجواب ان يقال ان العلماء اختلفوا اولا
فى بحثنا هذا فذهب جميع الى اصالة البرائة مط سواء كان الشك فى الركن او الجزء

فى بيان ان
الاصل فى الجزء البرائة
فى المشكوك فيه

وجمع الى اصالة الاحتياط ثم المحتاطون عنونوا مسئلة الصحيح والاعم فذهب بعضهم الى
الاول وبنى الاصل الاولى واعنى لزوم الاحتياط سليما عن الدليل الوارد للاجمال اللفظ واما
الاعمى فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلا اجتهاديا واردا على الاصل الاولى اعنى
الاحتياط فى ما الشك فى الركن فقد اتفق الصحيحى والاعمى على الاحتياط بسلامة الاصل
الاولى عن المعارض بالنسبة اليه لان اللفظ مجمل بالنسبة الى الركن على القولين من
الصحيحى والاعمى والحاصل ان النزاع فى بحث الصحيح والاعم وكذا الاتفاق على الاحتياط
فى الركن مختص بالمحتاطين واما القائلون بالبرائة هنا فلا يفرقون بين الجزء والركن
ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم لانه ان كان اللفظ مطلقا صار مؤيدا للاصل الاولى
اعنى البرائة وان كان مجملا كان الاصل الاولى ايضا بحاله بخلاف المحتاطين فيحتاجون الى
هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه ايضا ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحى
بالبرائة مع ان منهم من يقول بالبرائة كما هو اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام فى المقام الاول
يقع فى اربعة مواضع الموضع الاول ما اذا قطعنا بان الشئ المشكوك الوجوب لو كان
واجبا لكان جزءا من العبادة او شرطا لا شكنا لها لو شككنا فى وجوب السورة فى الصلوة
ونحو ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط وفاقا لجماعة من المحققين خلافا لثقة الاسلام
فقال بالبرائة حيث تمسك فى جواز القنوت بالفارسية فى الصلوة لقوله ع كل شئ مطلق
او هو عن جماعة ايضا كالمحقق الخوانسارى وصاحب المدارك والفاضل القمى لنا وجوه الاول
انه لو بنى على الاقل كالصلوة بلا سورة شك فى الارتفاع وبقائه والاستصحاب يقتضى
البقاء فان قلت المستصحب اما هو الامر بالاقل فهو غلط لان الاقل قد اتى به المكلف بالفرض
فارتفع الامر به قطعا واما هو الامر بالاكثر فهو فاسد ايضا لان الامر لم يثبت اولا حتى
يستصحب واما هو الامر النفسى الكلى فهو غلط ايضا لعدم الدليل على التكليف بنفس الامر الا
اولا ليستصحب قلنا اولا ان اشتراك الغايب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المامور به
اجمالا فح نقول ان التكليف الحاضر لعله الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا
فى ارتفاع التكليف والاصل البقاء وثانيا انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك فيما
علم المامور به اجمالا لا تفصيلا لكن لا دليل على عدم الاشتراك ايضا فح يحتمل كون المامور به

من ان ادلة القائلين بالشغل

صح

الاول

الاول الذى يثبت ويحتمل كونه الاكثر اعنى نفس الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا شككنا
فى المقام ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء وثالثا ان التكليف بالاقل يقينى لكن لا نعلم
ان وجوب الاقل نفسى او مقدمى فنقول لعل التكليف بالاقل كان مقدميا فبدون اتيان الاكثر
لم يحصل الامتثال الحقيقى بالاقل فيستصحب الامر بنفس الاقل الذى كان التكليف به فى الجملة
يقينا فظهر فساد قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل فان قلت الشك المجوج الى التمسك
بالاستصحاب على اقسام قسم يكون بسبب الشك فى بقاء المقتضى وارتفاعه كما لو شككنا
فى بقاء البيت للشك فى ان استعداد بنيانه كان بحيث يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم
ما لو ظهر فى الزوجة عيب موجب لجواز الفسخ كالبرص واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على
جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ ومضى زمان فشككنا فى ارتفاع الخيار
فورية وبقاءه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك فى ان المقتضى للخيار هل
هو مقتضى للخيار فورا ام دائما وقسم يكون الشك لا فى المقتضى بل فى عروض المانع المعلوم
المانعية بحيث لولاه لكان المقتضى باقيا على اقتضائه كما لو علمنا بان البيت استعداد البقاء
الى مأة لكن نشك فى البقاء ايضا لاحتمال عروض سانحة كتخريب احد اياه ومن الشرع
مثل ما لو شك فى انه بال بعد الوضوء ام لا وقسم لا يكون الشك فى شئ منهما بل فى نقض
المعارض وهذا على قسمين احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض ام لا
كالوضوء الذى لو شككنا فى ناقضية واللحن لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بان البول ناقض
ومن الذى خرج شئ ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضا ام مذى حتى لا يكون ناقضا
والذى يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثانى من الثلثة واللحن عن الخبر دون
اللحنين فان قوله لا تنقض اليقين ان يدل على عدم جواز نقض اليقين المكلف بان يكون
المكلف ناقضا وفى القسم الاول ليس الناقض المكلف بل الناقض المكلف لانه لم يبين قدر
الاقتضاء وكيفيته واما فى الاول من الاخر فلان اليقين انما نقض باليقين فلا يشمل النهى
فح نقول ان المورد الذى تمسكت فيه بالاستصحاب انما هو من القسم الاول والاول من الاخير
فلا يصح التمسك بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا محل الكلام من القسم
الاول فلان المراد من قوله لا تنقض اليقين ان كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب

فى شئ من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما فهم عرفا ليس
الا النهى عن الانتقاض اللامع القطع به فح يصح التمسك بالاستصحاب حتى فى القسم الاول واما اذا
حملنا على الكلام من الاول من اللغو فلان المراد من قوله لا تنقض ليس الا الامر بالبقاء الحكم
الثابت فى السابق يقينا فى زمان الشك ومعه يتم المطلوب فان قلت ان جزء المشكوك
فيه كالسورة لم يكن واجبا قبل تعلق الامر بالمركب وبعد تعليق بالمركب شككنا فى التعلق
بهذا الجزء كسائر الاجزاء فنستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحابان متعارضان
ويبطل الاستدلال قلنا اولا ان الشك لتعلق بالاجزاء فى الاغلب شك فى الحادث لورود
الامر بين الوجوب والاستحباب كالسورة فلا يجرى اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر
يقينى لكن لا نعلم انه وجوبى ام ندبى وثانيا نمنع اعتبار هذا الاستصحاب لانه استصحاب فى التبعيات
فلا يجرى اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر يقينى لكن لا نعلم انه ولم يثبت اعتبار الاستصحاب
فيها والقدر المتيقن اعتبار الاستصحاب فى النفسيات وثالثا انا سلمنا جريان هذا الاستصحاب
واعتباره ايض لكن استصحابنا اقوى بوجهين الاول انه مثبت وذاك ناف والمثبت
مقدم على النافى وتوهم انه لا دليل على تقديم المثبت على النافى مدفوع بانه وان لم يقم عليه
دليل لكن اشتهاره فى السنة العلماء يكفى موجبا الثانى ان استصحابنا فى المتبوع واستصحابك
فى التابع والاول عند التعارض مقدم وان عارضه الف استصحاب فى التابع كما ان العقلاء لو
شكوا فى بقاء زيد لا يستصحبون وان كان ذلك معارضا باستصحاب عدم اكله وعدم شربه
وعدم كلامه ونحو ذلك فان قلت بعد الدخول فى الصلوة مثلا وقبل ترك السورة كانت
الصلوة محكومة بالصحة فيستصحب الصحة بعد ترك السورة فهذا الاستصحاب يعارض استصحابك
ويقدم عليه لهم الورود عند العقلاء قلنا ان الشك المتعلق بالمشكوك فيه فى الاثناء
اما ان يكون فى الاثناء ايض كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك فى بدو الامر وقبل الدخول
فى الصلوة وان كان المشكوك فيه فى الاثناء كالسورة فان اجريت استصحاب الصحة
فى القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب ان كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء
المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجدى نفعا وان كان صحة نفس الصلوة فنقول هذا
الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح اذ قبل الفراغ لا يصدق الصلوة

يستصحب

يستصحب صحتها وان كان بعد الفراغ فمع ما فيه من عدم كونه مربوطا بالمقام وخلاف الظاهر
من تقرير الاستصحاب لا يمنع صحة التمسك ح لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار
الشك بعد الفراغ من العمل وثانيا سلمنا الجريان والاعتبار ايض لكن هذا الاستصحاب ينفع
فى قليل من الموارد دون الاكثر الموارد ومما يكون الشك فيه قبل الشروع لا فى الاثناء فلا يتم فى اكثر
الموارد وللاجماع مركب فى البين وعلى فرض وجوده يمكن القلب ويكون اجماعنا اقوى لكثرة
موارده وثالثا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل بالاصل قبل الفحص لا يقال
الامر دائر بهذا الشخص الملتفت فى الاثناء بين المحذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والثانى
ابطال العمل المحض ولكن يمكن الجمع بينهما بل لا بد من رفض احدهما ولا ترجيح للابطال فله العمل
قبل الفحص بالاصل لما ان له الابطال ولنا نقول يمكن التفصى عن المحذورين بارتكاب الاحتياط
فعليه الاحتياط باتيان الجزء فى الاثناء وهو المطلوب وان اجريت استصحاب فى القسم الثانى
اى فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة قد كانت مشكوكة فى بدو الامر فكيف
يستصحب فان قلت ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الدليل على الوجوب قلنا
اولا ان الشك فى الحادث عالبا لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب كما مر وثانيا
ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين الثانى اصالة الاشتغال المقتضى لتحصيل القطع بالامتثال
قلنا لا تحصيل الا عند الاتيان بالاكثر فان قلت ان الاشتغال الثابت انما كان بالنسبة الى
الاقل فقط حصل القطع بالامتثال قلنا الجواب ما مر فى الدليل السابق فان قلت ان المكلف
بعد ما اتى بالاقل صار شاكا فى التكليف ومن القواعد المقررة الرجوع الى البراءة اذا شك
فى التكليف قلنا اولا بالنقض بما اذا شك المكلف فى اتيان المكلف به المعلوم ثبوت
التكليف بالنسبة اليه كما لو شك فى انه صلى الظهر ام لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت
ان لا يصلى ح لانه شك فى التكليف فيرجع الى البراءة وليس كذلك وثانيا نقول ان
الشك فى التكليف على قسمين اما شك فى الاصل حدوث التكليف فهذا محل البراءة واما
شك فى بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه فهذا محل الاشتغال فان قلت
ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل عدم القطع
بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل قلنا الدليل عليه اولا الاجماع على ذلك الى

[illegible]

انه لو وقع الشك في المكلف كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال وحتى يرتفع الى البراءة ح يبدل
الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال لانه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال وثانيا
بناء العقلاء وثالثا حكم القوة العاقلة على ذلك الثالث من الوجوه بناء العقلاء
على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده ركب لي المعجون الفلاني وتتبع بعد
الكتب الظنية لتشخيص اجزائه فصادف على جزء مخصوص على قولين احدهما حاكم بلزوم
ذلك الجزء بحيث لو لم يات به فانكشف ان المركب لم يكن خاصية للمركب مطلوبة اصلا
والاخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمعجون لكان بناء العبد ح الالتزام باتيان الجزء المشكوك
بحيث لو لم يات به فانكشف ان المركب لم يتم بدون ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى
معللا بانك بعد ما احتمل عندك احتمالا مساويا مدخلية ذلك الجزء علمت بان الاتيان
به لا يضر لانه اما جزء تنتفي فائدة المركب بدونه او مكمل للمركب فلم ما اتيت به مع ذلك
بل يمكن ان يدعى ان للمولى الذم والعتاب على ترك الاتيان وان انكشف ان المشكوك فيه
كان غير جزء وكان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان علم ان بناء العقلاء على ما ذكرنا
الرابع جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك ووجه
الدلالة ان الرواية مشتملة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط
والاستفهام ومتعقبة بالفعل فالتقدير اترك جميع ما يوجب الريبة والشك واختر
ما لا يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريبة وكلما كان كذلك وجب تركه
للرواية وقوله عم اخوك دينك فاحتط لدينك بالاحتياط في جميع امورك ما تجد الله سبيلا وقد مر
وكقول الباقر عم في مرفوعة زرارة انه قال قلت له جعلت فداك ياتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فان قلت ان تلك الرواية لا عموم فيها فلا تشمل خصوص محل الكلام اي لا يدل على
خصوصه قلنا هي وان لم تشتمل على ادوات العموم الا ان ترك الاستفصال يفيد العموم
فيشمل الحديث لمحل الكلام بخصوصه ايض ويدخل ما نحن فيه تحته فان قلت ان تلك
الاخبار حاكمة بلزوم الاحتياط حتى في المقام السابق الذي لا علم اجمالي فيه بالتكليف

اصلا

في وجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط

اصلا وكنا نشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهات لا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم
الاحتياط فيهما فلا بد من خراج عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال بتلك الرواية بوجوب
الاحتياط على جميع الاقوال المتصورة وتفصيله انا ان قلنا باشتراك صيغة الامر بين الوجوب
والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح
وان قلنا بكون الصيغة حقيقة باشتراك صيغة الامر بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا
فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح الندب في اخبار الائمة عم كما عليه صاحب المعالم
والمحقق الشيرواني فوجه عدم الدلالة على المط واضح ايض اما بناء على تقديم المجاز المشهور على
الحقيقة المرجوحة او الوقف فظاهر واما على القول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلان القرينة
هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت من انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع
المقامات فلا بد من ارادة المجاز المشهور ح او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل
كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول متعين لان كل
من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند اقامة
القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة وان دار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا
بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا مورثا للظن بغلبة الاستعمال
في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور نح بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار
الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يق كل احتياط واجب الا
ما اخرجه الدليل ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فيصير الرواية مجملة ويسقط
الاستدلال قلنا المختار هو الشق الاخير اعني كون الامر حقيقة في الوجوب ومجازا غير مشهور
في الندب لان مجرد غلبة الاستعمال في الندب لا يصير سببا لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب
الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك ليس العام في الخاص
مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول ح ان الظاهر
من تلك الروايات ولو بعد ملاحظة الغلبة الخارجي عقيب فهم العرف ليس الا التخصيص ومعه
يتم المط مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا
بين حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف

وان قلنا بكون الصيغة حقيقة
في الندب فقط بطريق اولى
وان قلنا ان الصيغة حقيقة
خاصة في الوجوب لكنه مجاز
مشهور ح

مختار

بفهم التقييد وان كان الندب غالب الاستعمال ولازم كلامك ان يتوقف هنا ايض لعدم الدليل
على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص عليه وهو كما ترى فان
قلت ان ارتكاب التخصيص والقول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب
تخصيص الاكثر لان الاغلب دوران الامر في المشتبهات بين الاستحباب والاباحة ولا معنى للزوم الاحتياط
فيها فاخراج ذلك عن تحت الاخبار يلزم تخصيص الاكثر ولا ريب ان تخصيص الاكثر مرجوح في
جنب هذا المجاز اعني الندب فيحمل الروايات عليه ويبطل الاستدلال قلت اولا ان صدق الاحتياط
على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط بالذات وثانيا
سلمنا الصدق لكنها مبنى العدم بالنسبة الى تلك الاخبار سلمنا لكنها مشكلة بالتشكيك
المضر الاجمالي بالنسبة اليها ومعه يتم الاستدلال فان قلت ان ابقاء الروايات على ظاهرها
يستلزم خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية ايض يلزم تخصيص
الاكثر لشمولها الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجبا قطعا فيلزم تخصيص الاكثر
المرجوح ايض بالنسبة الى المجاز قلنا اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات الموضوعية فتم وثانيا
نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فصريحة في الشبهة الحكمية
وثالثا نقول ان مرجوحية المجاز من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص الى حد لم يبق من افراد العام
الا اقل لا مجرد خروج الاكثر يكون سببا لذلك فان الباقي هناك كثيرة معتد بها بتعيين المصير
الى التخصيص ايض ولعل بناء العرف عليه فان قلت الرواية ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين
السابقين قلنا الضعف هنا منجبر ببناء العقلاء والاصلين السابقين اعني الاستصحاب
واصالة الاشتغال فيحصل الظن بملاحظة الجابر لصدق المضمون فيصير حجة واما في المقامين
السابقين فلم يكن اخبار بل الاصحاب اعرضوا عن تلك الاخبار هناك واما فان لم يتحقق الشهرة
على الاحتياط لكن لم يتحقق الشهرة على الخلاف ايض ولكن يكفي في الجبر ما مر من الاصل وبناء
العقلاء والخامس قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وجه الدلالة واضح السادس
ما اخترناه في بحث مقدمة الواجب من استحقاق تارك المقدمة العقاب على الترك الحكمي لذي
المقدمة فيجب قراءة السورة مثلا في الصلوة لاحتمال المقدمية الواقع فان قلت ان هنا
وجها يدل على البرائة وهو البرهان الذي مر من ان المكلف اما ان يكون معاقبا على ترك

[illegible]

السورة

السورة مثلا لغير المطلوب وان كان معاقبا فاما ان يكون العقاب والعقاب مستندة الى ترك السورة
او الى ترك الاحتياط او الى عدم التحرز عن الضرر المحتمل والكل باطل للمرفقيعين عدم العقاب قلنا
اولا ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلوة المامور بها او على ترك العمل بالاستصحاب الا ان
نقل الكلام اليهما ويجري الدليل المذكور فيهما ايض لانا نقول انا نختار اولا كون المعاقبة على ترك
الصلوة المعلوم تحقق الامر بها وتوهم ان الامر بالصلوة والمعاقبة على تركها ما لم تكن معلومة
بالتفصيل قبيح لحكم العقل بقبح التكليف الاجمالي كحكمه بقبح التكليف من دون البيان التفصيلي
مدفوع بما مر من بناء العقلاء على حسن المعاقبة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم القبح العقلي
ونختار ثانيا ان المعاقبة مستندة الى ترك العمل بالاستصحاب الذي هو واجب للادلة الدالة
عليه وثالثا نقول ان العقاب مستند الى ترك الاحتياط المعلوم لزومه بما مر من الاخبار المنجبر
ضعفها بالاصلين وبناء العقلاء فان قلت لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي
لاحتمال وجوبه ولو كان قصد الوجه لازما من باب الاحتياط لازما لزم تكرار العبادات وهو
مستلزم للعسر والحرج الشديدين الموجبين للاختلال في نظم المعاش الموجب لاختلال
نظم المعاد المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط الكلي وذلك ان كان بطريق
السلب الكلي فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم التحكم لعدم وجود المرجح
قلنا اولا ان الاحتياط انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي
اما على القول بالبرائة في ماهية العبادة فلان اصل البرائة لا يثبت الوجه الواقعي بل الظاهر
ثابت به فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فللزوم
الاختلال المذكور فنقطع بعدم وجوب القصد فيخرج عن محل الاحتياط وثانيا ان لزوم
الاختلال اذا لزم قصد الوجه الواقعي ان كان على مذهب القائلين بانفتاح باب العلم في الاغلب
فهو ممنوع لقلة الشبهات او عدم وجودها ان كان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي
مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايض لقلة الشبهات ايض وان كان على فرض الانسداد الاغلبي
مع عدم القول بحجية الظن فالملازمة مسلمة اعني لزوم الاختلال لكن قد عرفت حجية
الظنون وان خلافه باطل فان قلت انا بعد ما استقرينا في الشرعيات وجدنا معلوم الاستحباب
غالبا ومعلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب قلنا الاستقراء ان كان في جنس

فتم

القول بالبرائة في ماهية العبادات

القول بلزوم الاحتياط

المطلوبات فمسلم لكنه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع وان كان فى خصوص المطلوبات التبعية فالاستقراء
ممنوع لو لم ندع الاستقراء على الخلاف فانقلنا الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت لاصل البرائة
كقوله عليه السلام كل شئ مطلق فنقول هذا ما لم يرد فيه امر كلما كان كك فهو مطلق وكذا غيره
من الاخبار قلنا اولا ان معنى قوله مطلق ان كان هو المرخص فيه فالاستدلال تام لكنه
خلاف التحقيق بل معناه الاباحة وح لا يتم الاستدلال للقطع بارتفاع الاباحة السابقة
وحصول المطلوبية اما وجوبا واما استحبابا فيخرج عن المورد الرواية وعلى فرض التسليم
نقول الرواية مجملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال
ايض وهذا الجواب يختص بهذه الرواية بخلاف الاتيين وثانيا انا نمنع انصراف تلك الاخبار
النافية للتكليف الى صورة يستقل فيها العقل سواء كانت الاستفادة تبعية ام لا
لانه لا احتياج الى البيان ح والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان فنقول ان
العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان بالجزء المشكوك فيه فلا ينصرف الروايات الى ما يبدله
العقل ويثبت التكليف فيها لا يق ان المقدمية اعنى الجزئية هنا مما يحتاج فيه الى بيان الشارع
وذلك لان المقدمات ان لم يكن جعلية للامر بل الخبرة كفى فيه الامر باتيان ذى المقدمة فى
بلزوم ح الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر عبده باتيان المعجون الا فلا
وان كانت المقدمات جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيان جميع الاجزاء
او الشروط المجعولة فلو لم يبينها او بعضها بعد جعلها لم يكن العبد مذموما فى ترك الاتيان بها وكون
بناء العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ح ممنوع واقصى قوله كل شئ ونحوه الى غير
تلك الصورة نظرا الى ان العقل مستقل فى لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ممنوع لانا نقول الامر
كما ذكرت فى الجعليات لكن ذلك صحيح بالنسبة الى المخاطبين بالخطاب بمعنى انه لم يبين المقدمات
الجعلية بهم لم يكن لازمة عليهم للاجمال الذاتى واما اذا بين ذلك المولى لجاعل جميع المجعولات
للمخاطب ثم اتفق الاشتباه فيها للغائبين المشتركين مع المخاطبين فى التكليف وعرض الاجمال
لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال فى المقدمات الغير المجعولة للامر وما نحن فيه من هذا
القليل بالنسبة الينا وثالثا نقول ان تلك الرواية معارضة بما هو اقوى منها وهو الاحتياط
المعتضد فى المقام بالاصلين وبناء العقلاء فان قلت استصحاب الصحة بعد ترك الجزء المشكوك

اخبار م

فيه

فيه كالصورة يقتضى عدم وجوب السورة وكذا غيرها من الاجزاء والشرائط قلنا ان الشك
المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزء او شرطا ينقسم الى بدوى حاصل قبل الشروع
فى العمل والى الثانى حاصل بعد الشروع وعلى التقديرين المشكوك فيه اما بدوى او اثنائى فهذه
اربع صور الاولى كون الشك بدويا والمشكوك فيه كك كان الشك قبل الشروع فى الصلوة فى
اشتراط ستر العورة فلا يجرى عدم جريان الاستصحاب ح ولعل ذلك ايض ليس منظور القائل
الثانية كون الشك بدويا والمشكوك فيه اثنائيا كما لو شك قبل الشروع فى الصلوة فى جزئية
السورة او فى شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وههنا يمكن التمسك بالاستصحاب الفرضى
بان يقول لو دخلت فى الصلوة كانت صحيحة فيصح بتكبيرة الاحرام والحمد ولو ترك السورة قد كنت
شاكا فى نقض الصحة فاستصحبها واركع واسجد فمرجع هذا الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضى
وفيه اولا انه مستلزم للدور اذ صحة التمسك باستصحاب الصحة متوقفة على تحقق الصحة فى
الزمان السابق على زمان الشك وتحقق الصحة كك موقوف على العلم بالوجه لفساد عبادة
الجاهل بالوجه وان طابقت الواقع والعلم بالوجه على الفرض موقوف على الاستصحاب اذ بدونه
لا يعلم الوجه وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتم وثانيا ان المستصحب اما صحة الصلوة
فهى لم يتحقق ح حتى يستصحب صحتها فى الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه
ففيه ان صحة الاجزاء السابقة ارتباطية ومراعى على صحة سائر الاجزاء فنقول ان المستصحب ح ان
كان هو صحة الاجزاء بالصحة الواقعية فهو فاسد لان المكلف بعد ترك السورة فى البين يصير شاكا
فى صحة الاجزاء السابقة فى بدو الامر ايض فيكون الشك ساريا والاستصحاب انما يجرى فى الشك
الطارى لان المتبادر من قوله لا تنقض اليقين انما هو اليقين الاستدامى الباقى بعد الشك
بالنسبة الى الزمان السابق وان كان هو صحة الاجزاء السابقة بالصحة الطارية ففيه ان الاستصحاب
وان جرى ح وكان جاريا لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب فى الظاهريات السارية بالنسبة
الى الواقعيات كما هنا العدم انصراف لا تنقض بالنسبة اليه بل هو مبنى العدم وثالثا
سلمنا حجيته الاستصحاب فى الشك السارى والحكم الظاهرى ايض لكن فى خصوص المقام لا
بد لان بناء العقلاء على عدم اعتبار هذا الاستصحاب كما مر بل يحتاطون هنا واذا لم يكن بناء
العقلاء على اعتباره لم ينصرف اليه خبر لا تنقض ونحوه من اخبار الاستصحاب ورابعا نقول

فى ... ان يكون ... المشكوك فيه بدويا او ... اثنائيا

ان اخبار استصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما اعم من وجه واخبار الاحتياط اقل
موردا فتقدم على اخبار الاستصحاب هنا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل
والا فالنسبة ح اعم واخص مطلق لان اخبار الاحتياط اخص مطلق فيقدم ايض الصورة الثالثة
كون الشك والمشكوك فيه كليهما فى الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب ايض لان المكلف اما
قاصر او مقصر وعلى الاول يأتى فى التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول
منها مضافا الى عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص وعلى الثانى يأتى الوجوه السابقة ايض مضافا
الى فساد عبادة الجاهل المقصر الصورة الرابعة ان يكون المشكوك فيه بدويا والشك فى الاثناء
كان يبنى من شك فى وجوب تكبيرة الاحرام وكبر فدخل فى الصلوة ثم شك فى الاثناء فى لزوم
الاحتياط فطرء الشك فى اصل التكبيرة ايض ولا يصح الاستصحاب هنا ايض لان الباقى على الاحتياط
فى اول الامر ان كان مجتهدا فيه فهو مفروغ فيه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب للاجماع
على العمل بما اجتهد المجتهد ما لم يحصل تبدل الراى والظن على الخلاف وان كان غير مجتهد بل بنى
على ذلك دمية من غير دليل فالفساد للوجوه السابقة فى اصل الموضع الثانى فى انه اذا شك فى ركنية
شيء للعبادة فهل الاصل ماذا والكلام فيه يقع فى اقسام القسم الاول فيما اذا ثبت جزئية
شيء وشك فى ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل بان الاصل عدم الركنية
وهو ضعيف ويمكن له التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل
المقصر اذا دخل فى العبادة وسهى عن الجزء المشكوك الركنية ومضى محله فنقول الاجزاء
التى اتى بها قبل السهو كانت صحيحة فيستصحب الى بعد السهو والالتفات اليه واذا كانت
تلك الاجزاء صحيحة مع سائر الاجزاء ايض للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الركنية
فى البواقى بتم الامر بالاجماع المركب وفيه اولا ان الدليل دورى اذ استصحاب الصحة فرع
ثبوتها فى الزمان السابق وثبوتها فى السابق موقوف على الدخول فى العبادة على الوجه الشرعى
والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعى لعدم صحة عبادة الجاهل اذ اصالة الشرطية
فى الشكوك الشرطية واصالة العينية فيما شك فى العينية والكفائية فلو كان العلم بالوجه
موقوفا على الاستصحاب لزم الدور وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب لكن نمنع اعتباره اذ الدليل
على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء وهو هنا على الاحتياط سواء كان الواجب توصليا

في بيان (؟) كون الشك والمشكوك فيه كليهما في الاثناء

في ركنية شيء للعبادة في الموضع الثاني في اذا شك

منها استصحاب الصحة

ام تعبديا لكن فى التوصليات بناؤهم على الاحتياط اجتهادا وفى التعبديات فقاهة وان كان الدليل
الاخبار فهى لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل تعبدى على الاستصحاب سوى الامرين
المذكورين ومنها قاعدة الاجزاء وهى ايض بالنسبة الى الجاهل المقصر الساهى عن الجزء المشكوك
الركنية الا ان التمسك بتلك القاعدة انما هو فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة
فنقول انه اتى بالصلوة على الوجه الشرعى المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجزى للقاعدة المقررة فى
محلها فلا يجب الاعادة فلا يكون ركنا وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب وفيه
اولا ان ذلك ايض دورى لان الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور وصحة القياس
موقوفة على صحة صغراه اعنى كون الماتى به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه موقوفة على
الدخول فيه على الوجه الشرعى والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا
على الوجه المذكور لزم الدور وثانيا سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يكن يتم على خلافها
فى المقام دليل وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العقول واخبار الاحتياط واستصحاب
التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهى عن الجزء
المشكوك الملتفت اليه فى الاثناء وتقريره كالسابق وفيه انا سلمنا القاعدة لكن المستدل به
ان اقتصر فى الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدى الى غيرها بالاجماع
المركب فهو مقلوب عليه لانا ننقل الكلام الى القاصر المفروض فيما اذا التفت الى السهو فى
اثناء العبادة ونقول انه ح مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب النافى للركنية والاعادة
كما هو مذهب من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه
فيرجع الى الاشتغال لان الشك فى المكلف به يحكم بلزوم الاتمام والاعادة لا يقال ان الامر
داير بين المحذورين وجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثانى
وكل منهما يحرم الاخر فلا بد من الحكم بان المكلف ح مخير بين الامرين اذ لولاه لزم المخالفة
القطعية لانا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لانها احتياط والاتفاق حاكم
على حسنه فلا بد بقاعدة الاشتغال من الاحتياط على هذا القاصر الشاك فى الاثناء بعد السهو
فى غير تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان لكن ضميمة اجماعنا الى
اصالة الاشتغال المقدمة على ضميمة الاجماع الاخر وهى اصالة البراءة مضافا الى كثرة مواردها

واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وخبر الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة
الاشتغال سليمة عن المعارض فظهر مما ذكر ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط
واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا في هذه المسئلة الى الركنية وفي
مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء المشكوك الركنية وتذكر
بعد الفراغ ولازم الثاني عدم الاعادة وان نقص الاتيان ايضا لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك
وتذكر في الاثناء بعد فوات المحل فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على الابطال والاعادة وحرمة
الاتمام مع ان مدرك اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال ولا ريب انها تقتضي حرمة الاتمام ثم الاعادة
لا الابطال والاعادة فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في ثبات الركنية دون اثباته لزوم الاتمام
في الصورة المفروضة ويمكن الجواب عن الاشكال الاول اولا بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية
وثانيا بانهم وان حكموا باقتضاء اتيان المامور به على وجه الاجزاء لكن حكمهم بذلك انما هو
من باب القاعدة وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه
اعني الشك في الركنية لاتفاق ان الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال ولو كان ذلك دليلا
واردا على قاعدة الاجزاء فلا بد حينئذ من دفع البين عن قاعدة الاجزاء كلية ولا يقول به القائل
لانا نقول الدليل هنا ليس منحصرا بقاعدة الاشتغال لما عرفت من الاستصحاب وبناء
العقلاء واخبار الاحتياط وعن الاشكال الثاني بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام
ليسوا من القائلين باصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون بها من باب الدليل
الاجتهادي ومعه لا محذور القسم الثاني في انه لو شك في ركنية شيء مع القطع بالركنية
على فرض الجزئية كان نفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول بانه
ليس بجزء اصلا فهل الاصل ح الركنية ام لا الظاهر الركنية سواء قلنا في القسم الاول بالركنية
ام لا اما ان قلنا بالركنية في القسم الاول فلوجهين احدهما ان ذلك الشيء مما شك في جزئيته
وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب
وثانيهما ان الشيء مما شك في ركنيته وكلما شك في ركنيته فهو ركن لما مر في القسم الاول
واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى
القاعدة ح الحكم بجزئية الشيء المشكوك وعدم ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب اما الاول

لم يبق مورد للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء

القسم الثاني لو شك في ركنية شيء مع القطع بجزئيته

مختار

مختار

فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته واما الثاني فلما مر من اصالة عدم الركنية فيما شك
في ركنيته لكن رعاية هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من دفع البين اما ان اصالة
الجزئية واما عن اصالة عدم الركنية فان عملنا باصالة الجزئية دفعنا البين عن اصالة عدم الركنية
بالاجماع المركب وان عملنا باصالة عدم الركنية دفعنا البين عن اصالة الجزئية بالاجماع المركب
فتعارض الاصلين بضميمة الاجماعين المركبين لكن الاجماع الذي ضميمته اصالة الجزئية
مقدم على الاجماع الذي ضميمته اصالة عدم الركنية لان مدرك الضميمة الاولى قاعدة الاشتغال
ومدرك الضميمة الثانية اصل البراءة وهو في غاية الضعف بالنسبة الى قاعدة الاشتغال فضميمة احد
الاجماعين اقوى فيقدم و يثبت الجزئية والركنية معا فان قلت الحكم بالجزئية وعدم الركنية
رعاية للاصلين غير قادح في مرحلة الظاهر لعدم القطع بانتفائه ظاهرا نعم في الواقع نقطع
بان العمل بالاصلين لا يمكن والقطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر
قلنا نعم الا ان العلماء مطبقون على رعاية الواقع في جميع الاحوال والا اذا دار امرهم بين محذورين
كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير ظاهرا مع القطع بخلافه في الواقع القسم الثالث
لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل فيه الحكم بانه
جزء ركن اما الجزئية فلانه مشكوك الجزئية وقد تقدم ان الاصل فيه ذلك واما الركنية
فلانه مشكوك الركنية وقد مر ان الاصل فيه ذلك هذا بناء على المختار من اصالة الجزئية عند الشك
فيها والركنية عند الشك فيها واما اذا قلنا باصالة الجزئية واصالة عدم الركنية فيحكم هنا
بالجزئية للغير واذا قلنا باصالة عدمها فلا يحكم هنا بشيء من الجزئية والركنية الموضع الثالث
في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الاعم الشامل للشرطية
والجزئية فهل الاصل ماذا الظاهر الحكم بالوجوب الغيري اعني المقدمي لا لاصالة عدم استحقاق
العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلا كما هو لازم كون وجوبه نفسيا ولا لاصالة الاشتغال بالنسبة
الى الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء مقدمة له ان واجبا لعلة غير مرتبط به فنقول
لا بد من الاتيان بذلك الشيء المشكوك فيه عند الاتيان بالمامور به المستقل النفسي الذي
شككنا في مقدمية ذلك الشيء له لقاعدة الاشتغال وان هذا الا الوجوب الغيري ولا للاستقراء
فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اعلم

القسم الثالث لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية

في ما لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته

مختار

في بيان وجوب شيء بين العبادة وجوبا نفسيا

انه اذا علمنا بوجوب شئ بين العبادة وجوبا نفسيا سواء كان اصليا بان جعل الشارع اتيانه
مخصوصا بانتفاء العبادة ام اتفاقيا كما في رد السلام بين الصلوة فهل يكون ترك ذلك الواجب
النفسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسدا للعبادة ام لا الحق لا سواء كان
ذلك الواجب النفسي موسعا ام فوريا تقييديا ام تعددا مطلوبيا ام مرددا بين التوسعة وا مختار
والفورية في قسمي الفورية او غير ذلك وسواء كان المامور به فعلا كالترتيب في القراءة مثلا او
قولا كالاستغفار بعد التسبيح في الركعتين الاخيرتين مثلا في السر في عدم الفساد ان المسئلة
راجعة الى ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ام لا يقتضي شيئا
منهما فعلى الاخير كما هو المختار لا فساد فيما اذا ترك رد السلام المامور به المضيق في اثناء
الصلوة واشتغل بضده الموسع بالنسبة اليه اعني الصلوة واجزائها فانها موسعة بعد
رد السلام على الفرض واما على القولين الاخيرين فيحكم بفساد العبادة اما للنهي عن الجزء الذي
اتي به في محل رد السلام او لعدم الامر وعلى التقديرين يثبت الفساد الموضع الرابع لو شك
في غيرية شئ في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم بالغيرية ايض لما عرفت من اصالة
الغيرية عند الشك فيها فنقول هذا الشئ واجب نفسي وغيري ثم لو علم بكون الشئ موقوفا
عليه العبادة لكن لم يعلم انه جزء العبادة ام شرطها فهل الاصل الشرطية او الجزئية ويظهر
الثمرة في مواضع منها وجوب النية فيها لو حكمنا بجزئيته فينوي المكلف اتيان المهية المركبة ثمرة
من هذا الجزء وسائر الاجزاء لان جزء العبادة عبادة ايض ومطلق العبادة عبادة مما يشترط منها
فيه النية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو تحصيل
بلا نية ومنها لزوم المباشرة ان جعلناه جزء فلا يجزي مباشرة الغير اياه وان جعلناه منها
شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير ومنها لزوم
الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى على الوجه
المحرم كالغسل بالماء المغصوب فتو ويظهر ثمرة اخرى من بعض الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم
بالمسئلة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزء داخل به عمدا او سهوا او عملا ثمرة
فقط كان موجبا للاختلال بالمهية او صحتها وفيه ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط
ان كان مستندا الى دليل اجتهادي فعليه البيان وان كان الدليل فقاهتي حاكم بلزوم

تحصيل

١٥٢

تحصيل العلم بالمسئلة في الاجزاء وهو قاعدة الاشتغال فلا ريب في انها مقتضية لذلك في الشرايط
ايض وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك لا يفرق بين الجزء والشرط
فلا وجه للتفصيل الا ان يق ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسئلة اصلا
لا في الاجزاء ولا في الشرايط اخرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاطباق العلماء
على اللزوم فيها وبقي الشرط تحت الاصل الاولي لعدم الدليل الوارد وفيه نظر ايض
لان بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسئلة مطلقا اي في الاجزاء والشرايط ولا يفرقون
بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما بالموضوع جاهلا بالحكم
التكليفي او الوضعي او كليهما مستحق للعقاب وعبادته فاسدة مع ان عدم غصبية المكان
من الشرايط فلو لم يكن بناؤهم على تحصيل العلم بالمسئلة في الشرط لم يحكموا بالفساد هنا
وايض حكموا بفساد صلوة من صلى مع الثوب النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم و
قالوا بالمنة مع ان طهارة الثوب والبدن شرط فان قلت فرق بين المعاملة والعبادة
فان مع المعيار في المعاملة وصحتها وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها و لا
مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادة فالمناط فيها العلم والجهل لا المطابقة
والعدم فالمطابق من العبادة فاسد بلا علم وغير المطابق منها صحيح على مع العلم
فعليه نقول ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد
التي استشهدت بها وحكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة فيها ليس من باب عدم
العلم بالمسئلة هي بل هو من باب عدم المطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان
المعاملة الغير المطابقة غير صحيح قلنا الكلام متين لكن القدر المسلم من المناط للمعاملة
انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادات بوجه من الوجوه واما في الشرايط
المعاملية التي لها مدخلية وارتباط بالمعاملة كما في الموارد التي استشهدنا بها
فلا نسلم ان المعيار مجرد المطابقة واللامطابقة وعدم العلم يكفي وكيف كان فهل
الاصل الشرطية ام الجزئية يظهر من بعض الافاضل اصالة الجزئية لان قاعدة الاشتغال
تقتضي اتيان المامور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال انما
يحصل اذا اتى بنفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة

الاشتغال يقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واللازم تلك الثلثة لزم
كونه جزء لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور وفيه اولا ان نفس المنهية مما اختلف
في جزئيتها وشرطيتها كما يشعر به قول الشهيد ره وهي بالشرط اشبه فاذا كان نفس
النية محل النزاع فلا بد لهذا الفاضل من اثبات جزئية النية باصل الاشتغال وحكمه
بلزوم الامور الثلثة فيها مع ان وجوب النية للنية يستلزم التسلسل وهو بط
وثانيا ان شرط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو
معلوم انه شرط معاملي كالغسل ومنها ما هو مردود بين الامرين ومشكوك فنقول
ان الذي شك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا عباديا يشترط فيه الامور
الثلثة من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية اما يعلم انه لو كان شرطا لكان
شرطا معامليا فلا يشترط فيه من الثلثة واما لا يعلم انه على فرض الشرطية هل هو
من اي القسمين عبادي ام معاملي ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال واثبات لزوم
الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية لا يتم فيه الا فيما علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا
معامليا لا غير واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور
الثلثة ح على التقدير بين من الشرطية والجزئية واما اذا شككنا في كونه على فرض الشرطية
عبادة ام معاملة فغاية ما يحصل من قاعدة الاشتغال نفي كونه شرطا معامليا ولا يلزم
من ذلك الجزئية كما لا يخفى وثالثا ان ذلك لا يتم فيما لو نذر المكلف اعطاء درهم لمن
اتى بجزء من العبادة فاتى شخص بما يشك في جزئيته وشرطيته فان اصل البرائة ح يقتضي
الشرطية واللازم كون النادر متحلقا به التكليف والاصل عدمه والحق ان يقال ان الاصل
يختلف بالنسبة الى الموارد فقد يكون الاصل الشرطية كما مثلنا وقد يكون الاصل الجزئية
كما لو نذر في المثال المذكور اعطاء الدرهم لمن اتى بالشرط العبادة فاتى شخص بما يشك
شرطيته وجزئيته لما قلنا من اصل البرائة ثم اعلم ان التميز بين الاجزاء والشرايط وجداني
وان شئت فانظر الى قول المولى لعبده اركب لي المعجون الفلاني ولكن استعمل منه كذا
بركنيه فاعلم انه يتوقف على امور الاول اليا فرث المسحوق الثاني كون السحق بالجديد
الثالث المرجان المسحوق الرابع كون سحقه في الليل الخامس الزبد الساذج

كونه

كونه من البقر فانك لو راجعت وتاملت علمت ان الاول والثالث والخامس اجزاء والبواقي
شرايط وقس عليه ما لو امر الشارع بالصلوة وقال انها يتوقف على الركوع والسجود
والقبلة وكون السجود على التراب فالوجدان حاكم بجزئية الاولين وشرطية الاخيرين المقام
الثاني فيما لو دار الامر بين الاقل والاكثر مع كون الاقل موجبا للامتثال بقدره وان
كان الاكثر مطلوبا في الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة البرائة
او الاحتياط فاعلم ان ههنا مواضع الاول فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا
عن تعارض الدليلين اما صريحا او ما لا ظهورا والاظهر هنا البرائة لانتفاء المقتضي للاحتياط
ووجود المقتضي للبرائة اما الاول فلان المقتضي للاحتياط ان كان هو قاعدة الاشتغال
ففيه انه ان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاقل فالمفروض ان المكلف اتى به وحصل الامتثال
وان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاكثر ويحتمل كون التكليف الحاصل الاقل فيكون الشك
في المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال وايضا الشك انما هو في بقاء التكليف عاد نفاقه
والاصل البقاء لانا نقول المقدار الذي حصل العلم بكون المشار به مكلفا به هو الاقل
واما الاكثر فمشكوك فيه يدفع بالاصل ومشاركة الغائب مع الحاضر حتى فيما ليس التكليف
فيه معلوما ولو بالاجمال غير ثابتة وان كان المقتضي للاحتياط الاستصحاب فالمستصحب اما
التكليف بالاقل فقد حصل واما بالاكثر او اللامن النفس الامري فهما لم يثبتا اولا حتى
يستصحبان وان كان المقتضي للاحتياط بناء العقلاء فهو غير ثابت هنا لو لم يكن على الخلاف
وان كان المقتضي للاحتياط الاخبار المذكورة سابقا فهي ضعيفة لا جابر لها هنا واما
المقتضي للبرائة فهو اكثر الوجوه السابقة من اصالة عدم الدليل على مطلوبية الزايد
واستصحاب عدم وجوبه لو لم يكن الامر دائرا بين الوجوب والاستحباب والا فهما متعارضان
بالمثل وبين ذهاب الاكثر واطلاقات الاجماعات المنقولة والبرهان العقلي وبناء العقلاء
والاخبار والايات الموضع الثاني فيما لو دار الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا
من تعارض الدليلين الذين يكون مرجعهما في المال الى الاقل والاكثر وفي الظاهر الى
المتباينين مع العلم بعدم مدخلية الخصوصية كما في قوله ان ظاهرت فتصدق بمثقال
من الذهب وان ظاهرت فتصدق بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية

الثالث في دوران الامر بين الاقل والاكثر ناشيا من تعارض الدليلين

الرابع في دوران الامر بين الاجزاء والشرايط وجودا

والدوران بين المتباينين لتعارض الدليلين

مختار

لخصوصية الذهب والفضة بل يكفى قيمتهما والاظهر هنا ايض البرائة لما مر فى المقام الثانى
فيما دار الامر فيه بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر فيه
لزوم الاحتياط بالجمع بينهما لان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع
الى القرعة ايض فاسد لانه من يقول بها على فرض وجود القول بها هنا انما يسلم ان
المكلف به هو الامر الواقعى لكنه يقول ان هنا وسيلة لتعيين الواقع وهى القرعة ولا
ريب انه يقول بوجوب القرعة وجوبا شرطيا بمعنى ان المكلف لو اراد الاقتصار على احدهما
لزم عليه القرعة لا وجوبا نفسيا بان يكون اثما فى ترك القرعة فبعد ما عرفت انه لسلم
الاشتغال بالواقع فلازمه الاحتياط لقاعدة الاشتغال ما لم يرد دليل وارد فالقرعة ح
خلاف الاصل محتاجة الى دليل يدل عليها وهو يدعى وجود ذلك الدليل وذلك ننكره
ونقول ان الدليل على القرعة وان كان رواية قطعية الغنم ففيه اولا اختصاصها
بالموضوعات لا الاحكام وثانيا انها خاصة بمورد الغنم لا عموم فيها والتعدى يحتاج الى
الدليل وان كان الدليل قوله القرعة لكل امر مشكل ففيه اولا انه لا اشكال هنا للزوم
الاحتياط فتم وثانيا انها منصرفة الى الموضوعات وثالثها انها ضعيفة للجابر بها نحن
الامر فى الاحتياط بالجمع او البرائة بالتخيير بينهما لكن الاول متعين هنا لوجوه الاول اصالة
الاشتغال فان قلت ان الاشتغال ان كان بالنسبة الى الامر النفس الامرى فهو ممنوع لعدم
الدليل عليه وان كان بحسب الظاهر فيه ان القدر المتيقن موجود وهو لزوم الاتيان باحدها
والزايد الاصل عدمه قلنا اولا ان التكليف بالواقع ثابت هنا لقاعدة الاشتراك مع
الحاضر الثابتة فى صورة كون المكلف به معلوما بالاجمال كما هنا سلمنا ان قاعدة الاشتراك
فى مثل المقام اعنى ما لم يكن معلوما بالتفصيل غير ثابتة لكن نفيها ايض غير ثابت فيحتمل
ح كون المكلف به الواحد المعين فى نفس الامر المقتضى للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون
المكلف الواحد المبهم الكلى المقتضى للتخيير فيجرى قاعدة الاشتغال ويتم المطلوب سلمنا
عدم جريان قاعدة الاشتغال لكن اقول بعد الاحتمالين المذكورين فى المكلف به ان المكلف
به ان كان الاول فالمط ثابت وان كان الثانى فهو مستلزم للاعتقاد ومستلزم للمخالفة
القطعية بحسب العمل ايض اذا اتى باحدهما فى جمعة وبالاخر فى اخرى واما على الاحتياط فلا

لاعتقاد وجوب شئ فى الظاهر
مع القطع لعدم وجوبه فى الواقع
لان المامور به الواقعى هو
واحد معين فيهما لا الواحد
الكلى فهذا مخالفة قطعية
[illegible]

يلزم

يلزم شئ من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوى فيندفع المخالفة فى مقام العمل
لكن يرد عليه ح المخالفة الاولى مضافا الى خلاف الظاهر من التخيير وانه مستلزم لكون المورد
واحدا معينا فى الواقع فيقتضى الاشتغال الاحتياط ح ويتم المطلوب ولا يكون معنى للتخيير لانه
عند التخيير وعدم امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعى عدم امكان الاحتياط هنا لانه
مستلزم للعسر الموجب للاختلال بعد ملاحظة وجوب الاحتياط فى المقام السابق اعنى ما دار
الامر فيه بين الاقل والاكثر كما مر فيحصل بين الماهية التركيبية العسر والحرج لكن يدفعه ان ذلك
فرع كثرة الشبهات وهى عن كثرة على مذهب مدعى فتح باب العلم او سلم مع حجية الظن كما
هو المختار فلا عسر ح الثانى استصحاب الحالة وتقريره واضح ولو اورد الخصم بما اورده على
قاعدة الاشتغال فالجواب ما مر الثالث حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل المقتضى
للاحتياط فى المقام بالجمع بين الامرين الرابع بناء اهل العقول الخامس الاخبار الدالة
على لزوم الاحتياط المجبرة ببناء العقلاء والقوة العاقلة بل بذهاب الاكثر فلا يضر ضعفها
فان قلت ان مقتضى اصالة عدم الدليل واستصحاب عدم الوجوب وذهاب المعظم والاجماعات
المنقولة وبناء العقلاء والقوة العاقلة والايات والاخبار البرائة والتخيير قلنا اما الاول ان
منهما متعارضان بالمثل واما الثالث ففيه ما عرفت من ذهاب المعظم الى الاحتياط
بل قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به فى دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات
المنقولة لا تنصرف الى هنا وبناء العقلاء على الاحتياط اول ولا تخلف حكم القوة العاقلة
عن حكم العقلاء ايض واما الاخبار والايات فاولا بالقلب يجاب اذ كما للخصم ان يقول
ان الواحد المعين النفس الامرى مما لم يرد به امر معلوم او هو مما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم يمكن لنا ان نقول ان الامر بالواحد الكلى مما لم يرد امر معلوم او هو مما حجب
الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومطلق ما هو حجوا به فهو حجوا بنا وثانيا ان الايات
والاخبار مقتضاها نفى التكليف عن كل من المتباينين لان شيئا منهما لم نعلم لورود الامر
به وهو محجوب عن العباد فلا بد من نفى التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى ظواهر الايات
والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصها بما وراء المقام ومعه لا يبقى دلالة
فان قلت كما يمكن تخصيصهما باخراج الموضوع رأسا عن تحتها كذلك يمكن التقييد فيها بان نقول

بان كل شئ مطلق على سبيل الاطلاق اعم من ان يكون مع البدل او بدونه الى الشئ الذى يحصل
بصدده كالظهر مثلا فانه مطلق ومجوز تركه ان كان مع البدل وهو الجمعة وبالعكس ولا ريب
ان التقييد اولى من التخصيص لانه لا يوجب اخراج الموضوع راسا بل اخراج بعض احواله
فيتم المطلوب قلنا ههنا امور الظهر والجمعة واحدها المبهم واحدها المجمل وترك الكل والاول
مقتضى دليل البرائة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من
الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخير ارجح المقتضى للاحتياط لم يكن الاول ارجح فتصير مجملة
ويسقط الاستدلال لحصول التفصيل بالمجمل فى العام الموجب لعدم حجيته وثالثا ان تلك الادلة
من الاخبار والاثار معارضة باخبار الاحتياط وهى اقوى للاعتضاد بما مر سلمنا التساوى والتساقط
فيبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض فانقلت مقتضى الاخبار العلاجية فيما تعارض فيه الصنفان
قلنا اولا نمنع انصرافها الى ما نحن فيه سيما وان مورد بعضها هو تعارض نصين احدهما بالامر والاخر
بنهى وما نحن فيه ليس كذلك وثانيا ان الظاهر من التخيير فى تلك الاخبار التخيير البدوى وهو فيما
نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من صرفها عن ظاهرها بحمل على التخيير الاستمرارى حتى ينطبق بالمقام
وهو مع انه خلاف ظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية فى مقام الاول اذا اتى فى كل
جمعة مثلا بواحد منهما وثالثا انه لا يحصل من تلك الاخبار الوصف للاختلاف فى بينها لان مفاد
بعضها التخيير وبعضها الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة ورابعا
انها معارضة مع اخبار الاحتياط وهى اقوى للاعتضاد المذكور سابقا بالامور المذكورة وخامسا
سلمنا التساوى والتساقط وخامسا سلمنا بقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض ثم
بعد ما عرفت ان الحق هو لزوم الاحتياط والجمع ههنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق
العقاب مطلقا او يتوقف استحقاق العقاب على كشف ان المتروك كان هو الواجب الواقعى نفس
الامرى والا لا عقاب ويظهر الثمرة فى الفسق والعدالة كما مر فى بحث مقدمة الواجب والاظهر
الاول لما مر فى مقدمة الواجب من استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة وان كان تركها حكميا
لا حقيقيا وهو ههنا حاصل بترك احد المحتملين اى احد الامرين ولانه خالف قوله عم لا تنقض
اليقين او ونقض اليقين بغير اليقين والمخالف للنهى اثم ولانه خالف الامر بالاحتياط فهذا ثم
ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكنا عن كل من الامرين من اول

الوقت

الوقت الى اخره او الى ان ينقضى زمان تمكن من الاتيان ثم طرء عدم الامكان من احدهما فيجب عليه
الاتيان بالمتمكن منهما واما اذا لم يتمكن من احدهما من اول الوقت الى اخره مثلا فلا يجب
عليه شئ حتى الفرد الممكن وذلك لرجوع الشك الى التكليف الصرف لاحتمال كون
المكلف به الواحد المجمل العينى فى نفس الامر وكان الفرد الغير المتمكن منه هو ذلك الواحد
فلا يكون مكلفا فى الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك فى التكليف يرجع الى البرائة
ثم ان ما مر انما هو حكم تعارض الدليلين الراجعين الى المتباينين ظاهرا او الى الاقل والاكثر
مالا سواء كان مع القطع بدخلية الخصوصية او مع عدم القطع بعدم المدخلية فالحكم
فيه ايضا هو الاحتياط لما ذكر ايضا فتدبر جيدا ثم الكلام الى ههنا انما كان فى المجمل العرضى المرادى
واما المجمل الوضعى المصداقى فى الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالى بالتكليف فالكلام فيه
يقع ايضا فى المقامين المقام الاول فيما دار الامر بين فيه الاقل والاكثر وذلك
على قسمين اما ارتباطى اى لا يحصل الامتثال بالاقل اصلا لو كان المطلوب فى الواقع الاكثر
فلا ريب ان الحكم فيه الاحتياط لكن لم نجد لذلك مثالا فى الشرعيات فى الشبهة العرضية
المصداقية واما استقلالى اى يحصل الامتثال بقدر ما اتى به من المصاديق وان كان الواجب
فى الواقع الاكثر كالفوائت الفائتة فى عدد محصور او الدين كذلك واما التمثيل لذلك باشتباه
اخر رمضان بشوال واول الطهر باخر الحيض فلا ربط بالمقام لان الامر فيهما دائر بين الواجب
والحرام ومحل الكلام ما دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وكيف كان الاظهر فى المقام ان فى
ان المحتملات ستة الاول لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به يقين البرائة الثانى التزام الاحتياط
بالنحو المذكور ما لم يحصل الظن بالبرائة وبعد حصول الظن بالبرائة يبنى على الظن الثالث الرجوع
الى البرائة بالاتيان على ما تيقن باشتغال الذمة به لا غير الرابع الرجوع الى البرائة فى نفى
الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال به بناء على حجية الظن فى الموضوع الصرف الخامس
ما حكى عن صاحب الرياض ففى الشك البدوى يحكم بالبرائة وفى الشك الطارى على الاحتياط
للاستصحاب وهذا كلام يحتمل احتمالات اربعة احدها الزام الاحتياط فى الشك الطارى ما لم
يحصل القطع بالبرائة وكذا فى الشك البدوى البرائة ما لم يحصل الاشتغال وثانيها اعتبار
الظن فى المقامين فالظن بالبرائة كاف فى الاول فى عدم لزوم الاحتياط والظن بالاشتغال

القطع

وما العمل لما احكامات الدوران بين المتباينين باشباع على الدليل المجمل او مع التعارض بين الراجعين الى المتباينين ظاهرا ٢٢٢

في بيان تقسيم الاقل والاكثر

كاف فى الثانى فى عدم جواز العمل بالبرائة وثالثها اعتبار الظن فى الشك الطارى لا البدوى ورابعها
بالعكس السادس الفرعة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاحتياط الى زمان تيقن البرائة
اعنى الاحتمال الاول لوجوه الاول ان الالفاظ اسامى للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها
ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى قوله ع اقض ما فات او اد الدين وجوب قضاء الفائت النفس
الامرى وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعى وان كان مجهولا ولازم ذلك لزوم الاحتياط فى الشك
النسبى قطعا للقضاء والدين لكنه خرج بالاجماع وبقى صورة الشك فى المقدار مندرجا تحت الكلام
فنقول ان التكليف بنفس الامرى فى القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل يشك فى سقوط
الامر والاصل بقاءه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامرى المردد بين الاقل والاكثر
لا خصوص الامر بالاقل او الاكثر هذا مضافا الى قاعدة الاشتغال لان الاشتغال ثابت والمكلف
به مشتبه فلا بد من تحصيل اليقين بالبرائة وان قلت بما قلت فى السابق من ان الاشتغال
هل هو بالنسبة الى الاقل او الاكثر او الامر المردد فقد مر جوابك عنه مضافا الى ان
تارك الاكثر وان اتى بالاقل تارك لنفس المقدمة حكما فهو مستحق للعقاب فالدليل الاول
وهو الاستصحاب مؤيد بهذين الامرين الذين كل منهما متمان للمقصود بعد الفرض
المذكور فان قلت ما ذكرت من انصراف الالفاظ الى الامور النفس الامرية ينافى
ما قلت سابقا من انصرافها الى المعلومة فى رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان الفاسق اسم للامر النفس الامرى فلا بد من الفحص
عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه فى نفس الامر فقد اجبت عنه سابقا بان الفاسق منصرف
الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل فهذا الجواب ينافى كلامك ههنا بالانصراف الى نفس الامر
قلنا ان المعلوم اما اجمالى او تفصيلى والذى ندعيه ههنا من الانصراف الى نفس الامر انما هو
بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلى فى الانصراف بل يكفى العلم
الاجمالى فيه مثل ما نحن فيه كقوله مثلا اقض ما فات كما فات واد الدين اذا علمنا بفوات
فريضة واشتغال الذمة بدين فى الجملة وان لم يعلم المقدار فلا بد من الاتيان بنفس الامر
بعد تحقق العلم الاجمالى ولا يشترط العلم التفصيلى والذى منعناه فى السابق انما هو عدم
اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالى

حق

بالاشتغال

بالاشتغال كما لو شك بدوا فى فوات فريضة او وجود دين من دون علم اجمالى بتحققهما فى الجملة
فههنا نقول لا ينصرف اللفظ الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص عن خبر
مجهول الحال اذا لم يعلم حتى اجمالا لوجود الفاسق بين المنبئين الثانى بناء اهل العقول فلو قال
المولى لعبده اسكن دارى فى شهر رجب ثم سكنها العبد الى يوم التاسع والعشرين فشك
فى اليوم الاتى انه من هذا الشهر ام لا لكان بنائه على الاحتياط وكان ملتزما به والفرق بين
هذا الدليل وسابقه ان هذا انتقال من اللازم الى الملزوم فيكشف بنائهم عن ان المراد الاتيان
بالامر النفس الامرى واما الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا فان قلت ان بنائهم
على ما ذكرت من الاحتياط فى المثال المذكور لعله لاجل استصحاب عدم دخول شهر الاتى لا لا جل
الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب فى الزمانيات بمعنى اجزاء الزمان وان اشتهر بينهم
امراو لاستصحاب عدم دخول الشهر الاتى فيها كتمسكهم باستصحاب النهار فى صورة الشك فى
دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك فى طلوع الفجر ونحو ذلك وذلك لان المستصحب
انما هو الاجزاء السابقة على زمان او عدم دخول الوقت الفجر مثلا وان كان الاول ففيه ان الجزء
السابق من الزمان قد انعدم بمجئ اللاحق لانه غير قار الذات وان كان الثانى ففيه ان الشك
فى الحدوث لا انا نقطع بان الان المشكوك فيه تحقق زمان لكن لا نعلم انه من اليوم او من الليل فتأمل
الثالث اخبار الاحتياط المنجبر ضعفها ببناء العقلاء والقوة العاقلة بل وعمل الاصحاب فان
قلت ان اللازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان تحتاط فيما لو قال المولى لعبده اكرم
العلماء فصار عشرون منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك فى الباقى انه عالم ام لا فيلزم
عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على اصل البرائة فى الباقى
المشكوك لرجوع الشك الى الشك فى التكليف حينئذ قلنا نفرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال
ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرت من المثال ووجه الفرق ان التكليف
فى قولنا اكرم العلماء متعدد بحسب فهم العرف فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشك فى الزائد
شكا فى التكليف الصرف فيرجع الى البرائة واما فيما نحن فيه فالمطلوب متحد لا متعدد فان
المتبادر من قوله اد الدين واقض ما فات ليس الا وجوب شئ واحد اى الدين النفس الامرى
والفائت الواقعى والشك فيه شك فى المكلف به فلا بد من الاحتياط لا يقال ان الشك فى

زيادة الدين والفائت ايضا يرجع الى الشك في زيادة الحادث وعدمها ولا ريب ان الاصل
عدمها ان الاصل لا نا نقول ان الشك في زيادة الفائتة شك في انه اتى بالفريضة في وقتها
ام لا ولا ريب ان الاصل عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان قلت ظاهر حال المسلم انه لا تفوت
الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن ح تعارض الاصل والظ والاصل مقدم على الظاهر هذا
مع مضافا الى ان كلامه في مثل الدين غير صحيح على اطلاقه ايضا اذ هو يتم فيما شك في تعدد
الاستقراض واتحاده او قلته وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر مرات او عشرين مرة
واما اذا علم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او درهمين
فلا يجري الاصل ايضا لان الشك في الحادث مضافا الى ان الكلام انما هو في بيان حكم الافعال
والاكثر مع قطع النظر عن المرجح الخارجية فما يكون الاصل فيه مقتضيا للاحتياط او البراءة
من وجه اخر خارج عن النزاع هذا ولكن التحقيق الذي يقتضيه التدقيق هو القول بالبراءة
على الاطلاق من حيث القاعدة في مقامنا هذا وان الوجوه الثلثة للاحتياط لا يتم نعم قد
يقتضي الترجيح الخارجي في خصوص مقام الحكم بالبراءة وان قلنا ان القاعدة للاحتياط فقد يقتضي
المرجح الخارجي في خصوص المقام الاحتياط وان قلنا بالبراءة من حيث القاعدة فلنمثل لك
او لا بعض الامثلة لبعض خصوص المقامات الموجود فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط
ثم نشرع في بيان ان القاعدة هي البراءة مط فنقول اما المقام الذي يحكم فيه بالبراءة
للمرجح الخارجي فكما لو علم بانه استقرض من زيد اول الشهر كذا وشك في انه هل استقرض
منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا فنقول اصالة عدم الاستقراض ثانيا واصالة عدم ايصال
المطلوب الى المستقرض على فرض الاستقراض يقتضيان الاقتصاد بالاقل واما المقام الذي
يحكم بالاحتياط للمرجح الخارجي وان كنا عاملين بالبراءة قاعدة فكما لو شك ان الفائت منه
اربع فرائض او خمسة فنقول يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه للاصلين الاول اصالة
عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان فائت وجب الاتيان
به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان الصغرى اعني قولنا هذا فائت اذا ثبت
بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان معنى حجية الاصل هو ترتيب احكامه عليه
ومن احكامه لزوم القضاء الثاني استصحاب الامر المتعلق بالمشكوك فيه في وقته

فيفيد

١٥٦

فيستصحب بقاء الامر بعد مضي الوقت ويقال ان المكلف ما اتى بالمامور به حتى يرتفع الامر
فلا استصحاب فان قلت لا معنى لاستصحاب الامر لان الامر لم يتعلق بطبيعة الصلوة بل بها في الوقت
الخاص فالمامور به الماهية المقيدة وقد انتفت بانتفاء القيد قطعا فانتفى الامر يقينا لعدم
امكانه ح نعم لو قلنا بان قوله صل من دلوك الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب ثم
الاستصحاب لكنه خلاف مذهبك وخلاف التحقيق ايضا قلنا اولا ان الامر بالقضاء وباتيان
الطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت
فنقول ان الماهية المطلقة الثابتة مطلوبيتها في اول زمان الغروب لا يخ اما ان يكون مطلوبة
في الزمان السابق على ذلك الزمان وهو الجزء الاخير من اليوم ايضا واما لا يكون كك فان كان
الاول ثبت تعدد المطلوب وان كان الثاني لزم تجدد الرأي وهو قبيح في حق العالم بالعواقب
وثانيا انا لو القينا قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا وقوله اقض ما فات الى العرف
يفهمون تعدد المطلوب قطعا وكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث
هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت وان شئت فراجع الى المولى من اهل العرف يقول
لعبده اشتر اليوم صاعا من التمر فلم يشتر ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا فيحصل
الكشف للعبد ان المطلوب من اول الوقت انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الامر بالتعجيل لمصلحة
اخرى غير مصلحة نفس الطبيعة فان قلت لا نم فهم العرف كك بل يحتمل كون الامر الثاني
من المولى باشتراء التمر لتجدد رأيه واني لك دليل على نفي هذا الاحتمال قلنا نعم لكن
ذلك الاحتمال قبيح في حق العالم بالعواقب وان كان ممكنا في غير حقه تعالى فتم وثالثا
انه لا ريب في دلالة الامر بالقضاء على اتصاف الماهية بالصفة الحسنة المقتضية لتعلق
الامر بعد فوات الوقت فنقول ان تلك الماهية المطلقة اما كانت متصفة بتلك الصفة
بخصوصها في الوقت ايضا ام لا ان كان الاول فالمط ثابت اعني مطلوبية الطبيعة المطلقة
في الزمان السابق فيستصحب وان كان الثاني لزم تبدل الصفة بالنسبة الى الطبيعة وهو
خلاف الاصل فان قلت ان الاصلين المذكورين لو تما لزم الاحتياط في الشك النسخي في وجود
القضاء في الذمة ولم يكتف في البين بمعلوم الفوات اصلا لجريانهما هنا ايضا وانتم لا تقولون
بذلك قلنا مقتضى الاصلين ذلك لكن خرج تلك الصورة بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين

المذكورين اعنى اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان على الشك
في وجود القضاء في الذمة اذا كان شكه في تعلق الامر بالقضاء مسببا عن احتمال عدم الاتيان
بالفريضة في الوقت واما اذا كان قد اتى بالفريضة في الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان
بها على الوجه الشرعي فيجب قضائها ايض للاصلين الثاني اعنى استصحاب الامر واما الاصل
الاول فلا يجري ح ثم ان من جملة الامثلة على لزوم الاحتياط بالدليل الخارجي صوم يوم شك
انه اخر رمضان او اول شوال فبناء العرف ح على الصوم الا ترى ان العبد لو شك في ذلك
بعد قول المولى له اسكن في هذا الدار تمام شهر رمضان لكان بناء على السكون في اليوم المشكوك
فيه ولعل السر في بنائهم هو اصالة عدم دخول الشهر الاتي وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب
في امثال تلك المقامات فهو خلاف الانصاف وهذا طريقة اهل العقول فيصح استصحاب عدم دخول
الشهر الاتي واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك وصول زمان الافطار واستصحاب عدم طلوع
الفجر اذا شك في الصبح لكنهم قد يعبرون عن الاستصحاب في الاخيرين باستصحاب الوجودي وهو
استصحاب اليوم والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي غير معقول هنا لعدم المستصحب
كما مر فلا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف ما كان فالاستصحاب صحيح والقول
بان الشك في الحادث غلط بل الشك في الكل انما هو في الحدوث اما في مثل الشهر فلان
تمام الشهر فرع سير القمر جميع البروج الاثنى عشر والاصل تاخر تمام سيره الى الغد واما
في النهار فلان اجزاء الزمان وان كانت غير قارة بالذات الا انها تدريجي الحصول لا يوجد
الجزء الثاني منه الا بعد الجزء الاول فعليه نقول ان اصالة تاخر الحادث تقتضي عدم كون
الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه لو كان اول جزء من الليل لكان اللازم حدوث الحادث
المقطوع الحدوث بخلاف ما لو كان اخر جزء من النهار فان اللازم ح ليس حدوث الحادث ولا
ريب ان اصالة تاخر الحادث تقتضي عدم واما في الليل فكما في النهار اذا عرفت ذلك فلنرجع
الى بيان ان القاعدة من حيث هي مع قطع النظر عن الامور الخارجية هي البراءة فنقول
لا مقتضي للاحتياط هنا الا امور من الوجوه الثلثة وهي غير تامة اما الاول فلانا نقول
ان قوله اقض ما فات او حقوق الناس ونحوها يحتمل بحسب انفهام العرف احد امور
اربعة الاول انه يجب عليك قضاء الفائت النفس الامري كائنا ما كان علمت بالفوات ام لا

اطرحنا الاحتمالين معا ولم نات بشيء من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل
فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان اللفظ منصرف الى المعلوم اعم من الاجمالي كما
نحن فيه ومن التفصيلي وان رجعنا الى القرعة لخبر قطعية الغنم او لخبر المشهور فقد عرفت
فساد مدرك القرعة في الاحكام وقد مر الجواب مفصلا فان الخبر الاول مخصوص بمورده والتعدي
يحتاج الى الدليل سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايض ضعيف مع انه منصرف الى الموضوعات
لا الاحكام وان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم وجود المقتضي للاحتياط او وجود
المانع عنه وكلاهما مفقود لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقا من التبادر العرفي وبناء
العقلاء واخبار الاحتياط والمانع من الاحتياط ليس الا الايات والاخبار النافية للتكليف وقد
عرفت فساده بالنقض اولا وتخصيصها بالجهل ثانيا فهما رفعتها الاخبار الاحتياط ثالثا
وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نهج اتحاد العقاب بان لا يكون في ترك احدهما
والاتيان الاخر عقاب اذا كان الماتي به الواجب الواقعي فهو ايض فاسد لما عرفت في مبحث
الواجب من ان الترك الحكمي كالحقيقي ولما مر من خبر الاستصحاب ومن خبر الاحتياط المقتضي
لكل الثلثة لاستحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الاخر الماتي به الواجب الواقعي
فتعين بعد بطلان تلك الاحتمالات لزوم الاحتياط على نهج على استحقاق العقاب بعدم ترك
احدهما واما في الغيري فالدليل على لزوم الاحتياط امران الاول الادلة القطعية بالنسبة
الى النفسي فان لزوم الاحتياط في النفسي يستلزمه في الغيري بطريق اولى الثاني ان الدليل
الدال على اشتراط القبلة في الصلوة مثلا انما دل عليه اذا كانت الجهة معلومة بالتفصيل بناء
على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل ولكنه لم يدل على انه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكانت
مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو ساكت ح فيحتمل ح اشتراط القبلة ايض ويحتمل
اختصاص اشتراطها بغير تلك الصورة فيرجع الشك الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد
مر ان الاصل الاشتراط الموضع الثاني في بيان حكم المتباينين مع كون الاشتباه في مصداق
المكلف لا المكلف به كواجدي المني في الثوب المشترك فلا ندري ايهما جنب ومكلف بالغسل وكما
وخنثى هو وطي امرءة ووطيه رجل بلا انزال فنعلم ان الخنثى في الواقع لعدم الواقعة واقعا
للحصر الخارجي اما رجل او امرءة وان اشتبه علينا عليه فنعلم انا احدى فرجيه ذا بد ما له

رجولية او الالة انوثية فنعلم انه يلزم الغسل اما على الواطي له او على المرئة الموطوءة لانه ان كان
رجلا فقد وطاء المرئة فوجب عليه على المرئة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا ولا يوجب
ايلاج الذكر فيه الغسل وان كان امرئة فقد وطاه الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرئة
لكون الالة زائدة فيه ولا يوجب ايلاجها في فرج المرئة الغسل عليها فحصل العلم الاجمالي بان
احد من الواطي والموطوءة جنب واشتبها واما الخنثى فالغسل عليها لازم يقينا بلا شبهة لانه
ان كان رجلا فقد وطاء المرئة وان كان انثى فقد وطاءها الرجل وهذا واضح وهذا هو
مراد من اوجب الغسل على الخنثى وقال اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل
على الخنثى دون الرجل والانثى اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من اصحاب هنا هو البراءة
والذي يقتضيه بادي الراي هو الاحتياط وان كان الظاهر عدم وجوب القول به والوجه في ذلك
امور الاول استصحاب بقاء الامر بالصلوة بالنسبة الى هذين المكلفين الى ان يحصل لهما اليقين
بالارتفاع وهو لا يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء الثاني استصحاب بقاء الامر
بالطهارة الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل اذا جمع بين الغسل والوضوء لا بالغسل
وحده ولا بالوضوء وحده الثالث اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل القطع
بالامتثال الذي لا يحصل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بعد الجمع بين الامرين اي الغسل
والوضوء الرابع اصالة اشتغالهما بالطهارة الخامس اصالة بقاء الحالة السابقة المانعة
عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضا معا فان قلت هذا يتم اذا كان حالة المكلف
قبل ذلك حالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالته حالة الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل
فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول بدون الاحتياط قلنا ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين
نعمل في كل بمقتضى الاصل الموجود فيه وان كان اجماع مركب في البين فمن ثم تلك الصورة اللتي
نقول بالاجماع المركب ويتوهم انه يمكن القلب ح فاسد لقوة اجماعنا بكونه مثبتا وذلك لان
والمخصص المثبت مقدم لانه من المرجحات والدليل على مرجحية الاثبات هو الشهرة بين القدماء
وهو كاف السادس استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا و
سابقه ان المستصحب هنا الحكم وفي سابقه الموضوع فالدليلان مختلفان فان قلت هذا
عين ما قلت في الدليل السابق من انه اخص من المدعى ولا يتم الا في بعض الصور فالجواب هنا

ماهو

ما هو ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول بالبرائة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك
على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما
بالوضوء او بالغسل فلا يصح ان يقال الاصل عدم التكليف بالغسل لان الشك في الحادث ولا لاستصحاب
عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث ايضا لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج
مثلا لكنا لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون ذلك الحادث سببا للغسل كذا
يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكا باصالة العدم فتدبر ولا لاستصحاب عدم الجنابة
للقطع بحدوث سبب من الاسباب ويكون ذلك الحادث الصادر من المكلف سببا للاثر لكنا لا نعلم
انه سبب للغسل اي اثره الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال ان الاصل ان لا يكون اثره الجنابة كذا يصح ان
يقال ان الاصل ان لا يكون اثره غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجريان كما في كل ما كان الشك
فيه شكا في الحادث فان اجرائهما معا موجب لطرح المقطوع واجراء احدهما فقط ترجيح بلا مرجح
بل لاصالة الطهارة فمن كان قبل ذلك متطهرا والاصول الاخر الاربعة فمن كان قبل ذلك محدثا وذلك
لان محل الكلام انما هو في الحدث بالاصغر لا بالاكبر فان المحدث بالاكبر يجب عليه غسل واحد
سواء اتى بذلك الفعل الموجب للشبهة ام لا واذا كان محل الكلام المحدث بالحدث الاصغر فنقول
ان ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك الفعل الموجب للاشتباه اي كان موجبا للوضوء
اتفاقا وكان الوضوء لازما عليه وحده لا الغسل ولا الوضوء مع الغسل فبعد الفعل المشتبه يستصحب
وجوب الوضوء ويستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة واباحة الدخول فيها ويستصحب عدم
الغسل ولو عبر عن هذا الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب كان اولى للقطع بانتفاء التحريم ح
للاجماع على حسن الاحتياط ويستصحب عدم كفاية الغسل ويمكن التمسك باصل اخر غير تلك
الاربعة وهو استصحاب بقاء الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل فان قلت بناء العقلاء
هنا على الالتزام بالاحتياط وح لا يعتبر تلك الاصول لان دليل اعتبار الاستصحاب اقواه هو بناء
العقلاء وقد عرفت انه ههنا على الخلاف والاخبار وهي انما تنصرف الى ما عليه طريقة اهل
العرف قلنا اولا نمنع بناء العقلاء على الاحتياط بل هو على البرائة فلو اخبر عبد احد من مولاه
بانه يجب عليك اكرام زيد واخبر شخص اخر عبدا اخر لهذا المولى بانه يجب اكرام زيد وعلم
العبدان بان الاكرام يجب على احدهما لا بعينه لكان بناء كل منهما على البرائة الى ان يظهر خصوص

تعقلية ح

وثانيا سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته تعليقية متعلقة على عدم ورود
المكلف وثانيا سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته تعليقية متعلقة على عدم ورود
الدليل على اصرها الاغير لكان بناء كل منهما على البرائة الى ان يظهر خصوص المكلف وثانيا
سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته متعلقه على عدم ورود الدليل على الخلاف وورد الدليل
وهو اخبار الاستصحاب فان قلت انها منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء قلنا نمنع الانصراف بعد
اذا كان دلالة الدليل من باب الاطلاق او العموم لا من باب النص واخبار النص بالنسبة الى
استصحاب الطهارة نص لورودها كثيرا فى خصوص الطهارة فلا يصح دعوى الانصراف
بل لابد من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه اعنى استصحاب الطهارة فان قلت انك تدعى
قطعية اعتبار الاستصحاب من تراكم الظنون التى احدثها بناء العقلاء بحيث لولاه لم يحصل القطع
باعتباره بحيث اعرفت هنا بعدم بناء العقلاء على هذا الاستصحاب ان بنائهم على الاحتياط فكيف
تقطع بحجية الاستصحاب هنا قلنا بعد ما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الاسباب بما يكون
بنائهم عليه لاجل تراكم الظنون ثبت فيما ليس بنائهم عليه بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق
بين الموارد فتم الكلام الى هنا انما كان فى المقام الاول من المقامات الثلثه المرتبة فى صدد المسئلة

فى الشبهة التحريمية

البرائة واما واما المقام الثانى اعنى الشبهة التحريمية فقط يعنى دوران الامر بين الحرام
وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالى فيه بالتكليف اعنى الحرمة اصلا حتى
بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالى بالحرام يمكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالى بالحرام فى خصوص
الواقعة والقسم الاخير على ثلثه اما الاشتباه فيه صرادى واما مصداقى وايضا هناك بين
من عدم امكان اجتماع الاول من الثلثة مع الثانى منها لابتناء الاول على قلة الشبهات كما على مذهب
المدعين لانفتاح وابتناء الثانى على كثرة الشبهات المناسب لمذهب مدعى الانسداد وايضا الثانى
كالسابق الى الاول فى قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالى بالتكليف فى البين بعد فتح باب العلم وايضا
النزاع هنا كالسابق اعم مما لا نص فيه ومما فيه نص لا يعتبر ومما تعارض فيه النصان بالمعنى الاعم
من تعارض النصين والقولين والفقهين وايضا النزاع هنا ليس كالنزاع فى اصل البرائة والاباحة
فى اصل لمختص بما فيه امارة منفعة لا مفسدة من الافعال بل يشمل جميع الاقسام الاربعة الماضية فى
الاباحة اذا ظهر ذلك فاعلم ان ههنا مواضع مواضع الاول فى الشك التحريم بلا علم اجمالى
بالتكليف اصلا حتى فى المشتبهات وبينها فاختلفوا فى لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البرائة

الموضع الاول فى الشك التحريم بلا علم اجمالى

وعلى هذا يكون خروج صوره الشك البدوى وعدم الالتفات من بيان التفصيل فيشمل الرواية
باطلاقها ما نحن فيه اعنى دوران الامر بين الاقل والاكثر فى الشبهة العرضية المصداقية
يجب الاحتياط الثانى الفائت المعلوم بالعلم التفصيلى يجب قضائه لا غير وعلى هذا لا يجب القضاء
فى الفائت المعلوم اجمالا المردد بين صلوات مثلا الثالث الامر المعلوم ولو اجمالا فيكون المعنى
اقض ما علمت فواته ولو اجمالا ولازم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة
بين فرايض واما اذا علم بفوات فريضة وشك فى الزايد مثل ما نحن فيه فلا يجب ايضا الزايد
الرابع ان الامر المعلوم فى الجملة من الفائت يجب اتيانه فالمعنى انه يجب الاتيان بالفائتة
النفس الامرية ان كنت عالما بالفوت فى الجملة فيخرج الشكوك البدويه فى الرواية المعلوم

فيندرج

التفصيلى والاجمالى ومقامنا هذا ايضا يجب الاحتياط من علم الفوت فى الجملة وبالجملة
على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثانى والثالث
بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور فى ذلك فلا نم الظهور فى غيره ايضا فتصير مجملة و
ليسقط الاستدلال ويرجع الى الاصل وهو البرائة بالنسبة الى ما زاد عن الفائت المتيقن
فان قلت بعد تسليم عدم الظهور فى الثالث والشك فيما هو ظاهر من الرواية لا مناص
عن الاحتياط لدوران الامر بين كون المطلق متواطيا او مشككا والاصل التواطى بالنسبة
الى جميع افراده ولازم ذلك الاحتياط قلنا حجية الاصول فى الالفاظ دائر مدار حصول الوصف
ولا دليل على حجيتها ومنها من باب الاسباب لان الدليل ان كان هو الكتاب فهو ساكت عن هذا الباب
وان كان السنة اعنى اخبار الاستصحاب فهى غير منصرفة الى الالفاظ وان كان الاجماع
فهو غير ثابت وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت وان كان بناء
العقلاء فلان بنائهم فى المقال المفروض وان كان على اتيان الزايد المشكوك ولكن لعل ذلك
لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية للشهر او الاستصحاب علم دخول الشهر
الاتى واذا احتمل كون الاتيان الاتيان بالزايد لغير جهة الاحتياط ما تم الدليل بل يكون
ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط مطلقا من حيث هو احتياط واما الثالث اعنى
الاخبار فهى ضعيفة لا جابر لها فى المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على
الاحتياط حتى ينجبر ضعف الاخبار بهما فظهر ان المقتضى للاحتياط مفقود واما المقتضى

للبرائة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فنقول الرايك المشكوك فيه
مما لم يعلم بورود الامر فيه وكلما كان كك فهو مطلق فان قلت ان تلك الايات والاخبار
منصرفة الى ما هو شان الشارع بيانه ولا ريب ان مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس شان
الشارع بيانها قلنا كلا اما ليس في خصوص موضوع حتى يقال الموضوع ليس من شان الشارع
بيانه بل الكلام انما هو في الكلي بمعنى انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية منه
فهل الحكم فيه البرائة ام الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شان الشارع فينصرف اليه
الاخبار والايات ومن جملة المقتضى للبرائة ايض البرهان العقلي السابق من ان المكلف
بالزايد اما معاقب بتركه ام لا ان كان الثاني فهو المط وان كان الاول فاستحقاقه العقاب
اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل او الى ترك الاحتياط او الى عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر
ما مر ثم انك عرفت في صدر المقام ان الاحتمالات ستة الاول الاحتياط مط الثاني الاحتياط
الاحتياط مقيدا بعدم الظن بالبرائة الثالث البرائة مط الرابع البرائة مقيدا بعدم
الظن بالاشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطاري السادس
الفرعة وعلمت ان الحق هو الاحتمال الثالث لفساد البواقي اما الاول فلعدم المقتضى
للاحتياط كما مر واما الثاني فلعدم المقتضى للاحتياط ايض مضافا الى لو سلم وجود المقتضى
للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبرائة فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو
خلاف الحق واما الرابع فلانه مبنى ايض على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف
التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه وان وافقنا في الشك البدوي من العمل بالبرائة
لكن خالفنا في الشك الطاري ليس في محله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى
الامر المعلوم في السابق المشتبه في الحال معه ح لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل
بل بناؤهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معا او على البرائة كك واما السادس
فلعدم دليل معتبر عليه المقام الثاني فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة
المصداقية والكلام فيه يقع في الموضعين الاول فيما كان الشك في المكلف به الشبهة
نفسيا كك ودار الامر في الفائتة بين كونها ظهرا او مغربا او غيرهما كاشتباه القبلة
والاظهر في المقامين اعني النفسي والغيري معا لزوم الاحتياط اما في النفسي فلانا

انا طرحنا

على قولين ثانيهما عن المجتهدين والظاهر اطباقهم عليه الا ان منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاباحة
على ما حكي وبطرفه منا ايض الحظر بطريق اولى اذ القول بالحظر مثل ورود الشرع مع كونه ملزوما
للاقتصار على القدر الضروري لكثرة المشتبهات فيقتضى القول بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة
المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاباحة فعليه ان يقول به هنا ايض بالاولوية
القطعية ومن الاخبار بين هذا القول بالحظر وايض اطباقهم عليه في الجملة وان اختلفوا على اقوال
ستعرفها والحق مع المجتهدين سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة
العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر الضروري من التعيش ولو
كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروريات كما مر في اصل الاباحة وما
يتوهم من استقرار ديدنهم على عدم التصرف في مال الغير بغير استيذان فهو مسلم فيما امكن
الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد ح دعوى كون بنائهم على التصرف لا سيما اذا كان العبد
مطلقا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه الاول دعوى العلم الوجداني للوصف الذي هو حجة هنا
لان المسئلة فرعية الثاني اصالة عدم الدليل بيانه ان المشكوك فيه مما لم يبين حرمته للمشافهين
وكلما لم يبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان
واما الصغرى فلان البيان امر حادث فالاصل عدمه فان قلت ان الشك في الحادث لا الحدوث
لان الله تعم جعل لكل شيء واقعة حكما وبينه لنبيه وهو لسفرائه فالبيان يقيني وانما الشك فى ان
المبين هل هو التحريم ام غيره فلا يجري اصل قلنا سلمنا البيان في الجملة حتى للمشافهين ولكن
البيان اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحصوله عدونه
انما هو البيان العام الذي هو قوله كل شيء مطلق الخ واما البيان الخاص فنفس حدوثه مشكوك
والاصل عدمه فان قلت انا نقطع بحدوث بيان خاص بين المشتبهات الفرعية فيصير لا محالة
شكا في الحادث فلا يجري الاصل قلنا اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لهذه المشتبهات وثانيا لو سلمنا
كثرة الشبهات وحصول العلم الاجمالي في البين نقول ان هذا العلم الاجمالي الحاصل بين المشتبهات الكثيرة
لا ينفع ولا يضر باجراء الاصل كما في الشبهات الغير المحصورة فان قلت نحن نقطع اجمالا بوجود
محرم بين المشتبهات الفرعية فلا يجري الاصل قلنا الجواب هو الوجهان السابقان فان قلت
غاية ما يثبت من الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية لا الواقعية

فكلما العرض ليس ازيد من ذلك فاذا ظهر عدم البيان للمشافهين بما ذكر فنقول هنا مما لم يكن
محرما على المخاطبين وكلما لم يكن محرما عليهم لم يحرم محتاجا على الغائبين لادلة الاشتراك الثالث
استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع الشك
في حرمته كان مباحا ولم يكن محرما وبعد وقوع الشك فيه ليستصحب بستصحب الحكمان المذكوران
ان اعني الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ وتقريره يظهر من سابقه
الرابع بناء العقلاء الخامس ان المرتكب للمحتمل المحتمل الحرمة ان لم يكن معاقبا فهو المطلوب وان
كان معاقبا فالعقاب اما على فعل المحرم او على ترك الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر
ما مر السادس الاخبار النافية للتكليف عند عدم العلم السابع الايات التي مرت
حجة المانعين المحتاطين لا يخ من امور الاول الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب
المشكوك فيه محتمل الضرر فالتحرز عنه لازم بحكم العقل فيكون ارتكابه حراما وفيه منع الصغرى
لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير
بغير اذنه والتصرف في مال الغير بلا اذن منه حرام وفيه منع الكبرى اولا نعم ذلك مسلم فيما
امكن الاستيذان والا فلا يحرم كما يكشف عنه بناء اهل العقول وثانيا سلمنا حكم العقل بذلك
لكنه تعليق معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفت الادلة الواردة الثاني ان الاقدام على
المشكوك فيه عمل بما لا يعلم والعمل بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم وفيه انه
بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بالعلم لا بما وراءه الثالث ان الاقدام
الى المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه اعني الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره من الاخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه ان لا ريبة
بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة فصغرى قياسك بط سلمنا لكن اخبار الاحتياط ضعيفة
لا جابر لها مع انها معارضة باقوى منها وهو ما ذكرنا من الادلة على الاباحة الرابع اخبار
لزم الوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند العمل كحديث التثليث المشهود بين العامة
والخاصة قال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله
اذا جائكم ما لا تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وفيه ان عدم حرمة المشكوك فيه

حجة بعض الاخباريين

مما يكون

ما يكون معلوما للادلة السابقة فلا بد ان يقال به لقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به مضافا
الى ان الظاهر من تلك الرواية الاحتياط في مقام الافتاء احتياطا في العمل ايض فلا يدل على هذا الخبر
على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا وفتوى الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقول كل من
احتاط في الافتاء احتاط في العمل ايض ولكن نقلب عليه الدليل ح ونقول بعض نثبت البرائة عملا بما
مر من الادلة ونتم المط وهو البرائة والافتاء بالاجماع المركب واجماعنا اقوى لقوة ضميمة من
الادلة القطعية والبراهين المحكمة مضافا الى ان الظ من الرواية الوقف قبل الفحص لا سيما
تعليله ع الوقف في ذيل الرواية بان النبي ص الى الناس بما اكتفوا به آه فلا تدل الرواية على الوقف
بعد الفحص ايض فالادلة على البرائة بعد الفحص سليمة عن المعارض مضافا الى انها معارضة
باقوى منها وهو ما مر من الادلة ثم اعلم ان ما ذكرنا من الرجوع الى البرائة محتمل الحرمة
هل يشمل اللحم ام لا فيه اشكال يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحم الحرمة فقال في
كتاب الطهارة من الروضة ان الحيوان المتولد من الحيوانين الذين احدهما طاهر حلال والاخر
نجس حرام للخ اما ان يكون له مماثل في الخارج ولو من غير ابويه فيلحق به في الحكم له فيلان الاحكام
منا بالاسماء والا يكون له مماثل في الخارج حكم بطهارة الجلد وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه
السيد المرحوم صاحب الرياض في العمل بالاصلين عند فقدان المماثل معللا طهارة الجلد بان
نجاسة ليستلزم لزوم الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر وحرمة اللحم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه
باي وجه اتفق فنقول ان هذا الحيوان الذي لا مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام
للاية هنا وفي التمسك بتلك الاية لهذا المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق
ما زهق روحه الا ان المتبادر منه تبادرا وضعيا في عرف المتشرعة هو ما زهق روحه
بما وراء التذكية الشرعية فلا يصح التمسك في حرمة هذا الحيوان بعد التذكية الشرعية
بتلك الاية الكريمة الا ان يكون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم لكن
كونه حقيقة في عرف الشارع وفي زمن الصدور في ذلك ممنوع واصالة التأخر يقتضي عدمه فيتم
الاستدلال وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايض وان سلمنا ان
الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة وذلك لان الميتة مطلق يشترط في حمله

على العموم التواطي وعدم ورود الكلام مورد حكم اخر والشرط الاول هنا مفقود لانصراف
الميتة الى غير المذكى شرعا والحاصل ان الاية محل مناقشة بوجوه الاول ان ذلك مبنى على كون الميتة
لغة لمطلق ما زهق روحه وهو ممنوع بل الظاهر انها موضوعة ايضا لما يقابل المذكى كما قيل
الثاني انا سلمنا ذلك لكن في عرف الشرعة صارت حقيقة فيما يقابل المذكى وح ان قلنا ان
الحقيقة الشرعية ثابتة كان الشرع ايضا كالمتشرعة وان لم نقل بثبوتها فنقول ان اللفظ مطلق
ينصرف الى الفرد الظاهر وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الاية مخصصة بقوله تعالى الا ما
ذكيتم وح لا عبرة بالعام لاجل المخصص للان العام المخصص غير حجة مطلقا هذا ويمكن تاسيس
اصالة الحرمة بوجوه اخر الاول ذهاب المعظم الى اصالة الحرمة في اللحوم الثاني ان الحيوان
المشكوك الحال كان قبل التذكية حراما وقطعا بعد التذكية يستصحب الحرمة الثالث ان الحيوان
الغير المأكول لحمه اكثر مما يؤكل لحمه شرعا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الرابع الاخبار الحاكمة
بالاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب ان اكل هذا اللحم ترجيح لما فيه الريبة
على ما لا ريبة فيه فيجب دفعه ويمكن القول باصالة الحلية كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
فان الاية تدل على الحلية الذاتية والتذكية ترفع الحرمة العرضية فلا نم المقدمتين كون
الاصل الحلية فان قلت ان تمامية الاستدلال بالاية فرع عمومها وهو ممنوع لا يقال ان
العموم ثابت بدليل الحكمة وهي ان المنفعة التي خلق الاشياء لاستيفائها ان كانت هي
لجميع فالمطلوب ثابت وان كانت البعض من النافع المعين عندنا فهو خلاف الفرض وان كانت
هي البعض المعين عنده تعالى الغير المعين عندنا فهو مناف للامتنان الذي هو الغرض من الاية
لكون هذه المنفعة الغير المعينة وجودها كعدمها لانا نقول ان البعض معين عند الله غير
معين عندنا ومع ذلك لا ينافي مقام الامتنان لان المنافع اختيارية وقهرية منها الادخل
لها بالعلم والجهل في ترتبها اصل النعم الاختيارية منها كما ذكرت من توقف استيفائها على العلم
مع كون العلم مفقودا لكن المراد من الاية المنافع القهرية في كل شيء للعباد فلا منافاة لا
ذكر مع الامتنان قلنا انه لا يتوقف اثبات المطلق على افادة الاية العموم لما مر من دليل بحث
اصل الاباحة من ان كل شيء لا بد ان يكون له منفعة للعبد ولو جهوا والا لزم الكذب في الاية
الشريفة فلا بد من وجود منفعة في الشيء وان لم نعلمها بخصوصها ثم ان لم نعلم تلك المنفعة

تفصيلا

تفصيلا كان الحكم بالنفعة اجماعيا وان علمنا تفصيلا بمنفعة فان كانت متحدة تلك المنفعة فلا
بد من اباحتها لفرض عدم وجود غيرها وان كانت متعددة وكان بعضها اظهر فهو مباح قطعا
وفي اباحة غير الاظهر اشكال الا حد الاباحة ايضا وان كان الكل مساويا ولم يكن في البين اظهر فالكل
مباح ولا ريب في ان النفعة الظاهرة في الحيوان هو اكل لحمه ومقتضى ذلك هو الحلية خرج
ما خرج وبقي ما بقي تحت العموم فالاصل في اللحم هو الاباحة والوجوه الاربعة المذكورة انفا
لاثبات اصالة الحرمة في اللحم محل مناقشة اما الشهرة فلان حجيتها لافادة الوصف وهو غير حاصل
بعد ملاحظة الاية فان قلت الاية ايضا لا يحصل منها الظن بعد ذهاب المشهور على الحرمة
قلنا نعم لكن حجية الاية من باب السببية المقيدة لانها من الظنون المخصوصة واما الاستصحاب
فلانتفاء المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية فقد انتفت بالتذكية يقينا وان كان هو الحرمة
الذاتية فمن الاول كان مشكوكا فلا يجري الاستصحاب مضافا الى انه بعد ملاحظة الاية نقضنا
اليقين باليقين مع تسليم جريان الاستصحاب ايضا نقول انه جاء الدليل الوارد عليه وهو الاية
وادخل ما نحن فيه في المستثنى اي قوله الا بيقين سلمنا ان الاية غير واردة على خبر لا تنقض
اليقين بالشك بل معارضة معها لكنها اقوى فيقدم عليه واما الاستقراء فهو كالشهرة
في الجواب اي لا يحصل منها الظن بعد ملاحظة الاية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا
منه الوصف ما لم يثبت لعدم اتحاد المشكوك فيه مع المستقرا فيه فتم واما الاخبار فهي معارضة
مع الاية الشريفة والنسبة بينهما اعم من وجه مادة افتراق الاخبار الشبهة الوجوبية
ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته واباحته ومادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كان النسبة
بعد التعارض اعم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى
فان قلت الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها بالمعتضدة بالشهرة وهي موجبة لها قلنا الضعيف
اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح فكذا نقدمه بالضعيف
المنجبر كذلك الاخبار فان قلت ان الاية بمقتضى الوضع اللغوي دلت على ان الاشياء التي
كانت موجودة في زمن الصدور وسابقه مخلوقة لاجل انتفاع العباد واما ما وجد
في الزمان المتاخر كما فرضنا في الحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له
مماثل في الخارج فلا يدل الاية على اباحته فلا يتم الغرض لا يقال لو كان كل ما صح

التمسك بالاية لاثبات اباحة شئ من الاشياء الموجودة فى هذا الزمان لعدم وجودها
زمن الصدور ومع ان العلماء مطبقون ظاهرا على التمسك بها فى زمانهم لانا نقول هذا
الكلام صحيح لو قلنا بافادة اباحة الاشياء الموجودة زمن الصدور باشخاصها ونحن
لا نقول بل نقول بان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة زمن الصدور وح لا ضير فى اثبات
اباحة الاشياء الموجودة فى هذا الزمان التى كان نوعها موجودا زمن الصدور ونثبت بقية
بالاية الشريفة حلية افراد النوع المتاخر ذلك النوع وجودا فانه لا يصح الثابت حلية
شخصه ولا نوعه بالاية كما فى الحيوان المفروض قلنا الظاهر من الاية اباحة الاشياء
من بدو الامر الى اخره للعباد كون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد
الظهور فيما ذكر فان خلاف الحقيقة يصار اليه ح فان قلنا الاية دلت على جواز الاكل وهو
مستلزم لجواز الذبح والذبح ظلم على الحيوان قبيح نهى عنه القوة العاقلة فلا بد من ترك
الذبح لحرمته ومن حرمته يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب فان قلت نحن نثبت جواز
الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب قلنا ان الاجماع المركب الاول اقوى لان
شطره البرهان العقلى وشطر الاجماع المركب الثانى الدليل اللفظى وهو لا يقاوم الدليل
العقلى لا يقال ان الذبح كيف يكون ظلما قبيحا مع تجويز الشارع اياه لانا تجويز الشارع
فى الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل فى هذه الصغرى المجوز من الشرع ولا يلزم
منه الخطاء فى كل موضوع قلنا اولا ان العقل بعد ملاحظة ان اكل الحيوان انما هو لاجل
نظام تعيش العباد وان الشارع جوزه فى موارد كثيرة حصل له الشك فى صغرى الظلم
والشك فيه يستلزم الشك فى الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم الحكم بنجاسة
مع الاصل الطهارة اللهم الا ان يدعى المورد نجاسة ايض بعد التذكية هذا واعلم ان الانصاف
ان الاية المذكورة لا تفى باثبات الحلية فهذا الوجه الاول ما عرفت فى بحث اصل الاباحة
ان الظاهر من قوله خلق اه هو خلق ما فى الارض لانتفاع فى الجملة ويكفى فيه الانتفاعات القهرية
والحاصل انه تعم فى لبس فى مقام حكم الاشياء بل غرضه تعم محض بيان ان فى الاشياء
لكم منفعة وان كانت قهرية نعم لو قال ابيح لكم ما فى الارض تم المط الثانى ان المدخول
فيها وان كان من ادوات العموم لكن ينصرف الى ما فيه امارة منفعة ليس فيه امارة

مفسدة

١٦٧

مفسدة وفيما نحن فيه امارة المفسدة موجودة الثالث ان الاية مقيدت بقيود متشتة
حسب الاحوال وهو موجب للوهن فى الاطلاق الموجب للوهن فى التمسك الرابع انها خصصت
بالمجمل وهو قوله تع حرمت عليكم الميتة لا يقال ليست بمجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة
بقوله تع الا ما ذكيتم وذلك مجمل فيسرى الاجمال الى الجميع فان قلت هذا الايراد مبنى على عدم
ثبوت الحقيقة الشرعية فى لفظ الميتة وهو خلاف الحق قلنا ذلك الايراد وارد سواء قلنا
بالحقيقة الشرعية فيها ام لا بل واذ لم يثبت الحقيقة اللغوية فى المعنى الاعم ايض لان
الاستثناء بقوله تع الا ما ذكيتم يكشف عن المراد من الميتة اعم من المذكى فان قلت
اصالة الحقيقة يقتضى لعل الاستثناء منقطع قلنا انه حقيقة فى المتصل فيحمل عليه الا ان
يجئ دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة فان قلت اصالة الحقيقة انما هو من باب
الوصف وهو هنا غير حاصل لا سيما بعد ظهور الميتة فى المعنى المقابل للمذكى قلنا نعم
الا ان الظهور بدوى وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم نقل بتبديل الظهور على الخلاف فلا
اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المط اذا عرفت هذا فاعلم ان ادلة البرائة
ايض لا يصح التمسك بها هنا لاثبات الحلية فى اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل
شئ مطلق اه فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه لا اقل من وجه عدم الانصراف فى الاية واما
بناء العقلاء على البرائة فهو ايض غير معلوم ان لم ندع العلم بان بنائهم على الاحتياط
واما استصحاب عدم الدليل على حرمته فمعارض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة فان
قلت دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله كل شئ مطلق قلنا قد مر محله عدم انصرافه الى
ما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البرائة غير جارية هنا واما ما يقتضى الاحتياط
فهو موجود اما اولا فبالاستقراء الحاكم بحرمة اغلب اللحوم فيلحق عليه المشكوك فيه واما
ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء هذا هو تمام الكلام فى
اثبات الحرمة واما طهارة الجلد قبل التذكية فلقوله عم كل شئ طاهر اه وللاخبار
الدالة على البراءة عن لزوم الاجتناب الملازم للنجاسة كقوله كل شئ اه ولاستصحاب طهارة
الملاقى بهذا الحيوان فهذه الوجوه الثلثة تفيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد
التذكية فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة قبل الحيوة الثابتة بالادلة

الثلثة المتقدمة الا ان هنا الاستصحاب لا العمل به الاصحاب بل يقتصرون في جواز تذكية ما
ثبت طهارته حال الحيوة من الحيوانات على الموارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية
وما لم يرد فيه دليل بالخصوص يكون بعد جواز التذكية وان كان الحيوان طاهرا
فلو اعملوا بذلك الاستصحاب لكان اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ما اخرجه الدليل ولم يفعلوا
ذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروج مما يناسب هنا فنقول ان الشبهة التحريمية في
الفروج ان كان من قبيل الموضوعات كالشك في تحقق الرضاع بالعشر فالاصل الحرمة
هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية التي لا علم اجمالي في البين بحكم تمهيد الموضع
الثاني في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص الواقعة فنقول ان
ذلك كالشبهة الوجوبية اما موردية واما مصداقية والموردية والمصداقية منها تنقسم
الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها كحكمها فاستخرجها والمصداقي منها اما
دائر بين الاقل والاكثر فحكمه ايضا كما مر في الشبهة الوجوبية واما دائر بين المتباينين
والشبهة ح اى في المصداق اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة او بين الامور
الغير المحصورة فعليه يقع الكلام في موضعين الموضع الاول في الشبهة المحصورة والموضع
الثاني في الشبهة الغير المحصورة اما الموضع الاول فنقول ان الشبهة اما خارجية كالخبز
المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام واما غير خارجي اى يمكن ان يمتاز فيه الحرام من الحلال
كالانائين المشتبه احدهما بالمغصوب او النجس والاخر حلال او طاهر فنقول في كلا القسمين
من الخارجي وغيره انه يحتمل ان لا يكون تكليف فيه سواء ارتكب دفعة ام تدريجا ويحتمل
حرمة الارتكاب تدريجا لا دفعة كان يخلط احد الانائين بالاخر ويشرب فانه معاقب
ح ويحتمل وجوب القرعة وجوبا شرطيا لا نفسيا حتى يستلزم العقاب ان ترك الجميع ولم يقرع
الاستعمال بل اذا اراد الاستعمال وجب القرعة ويحتمل وجوب الاجتناب عن قدر الحرام
وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من
باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا اذا ارتكب البعض الا اذا انكشف ان الذي
ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية
فلو ارتكب بعد ذلك واحدا من هذه المشتبهات هو الحرام الواقعي فيحكم بفسقه بمجرد ارتكاب

الموضع الثاني في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي

البعض

١٦٦

البعض لان الاحتياط كان واجبا شرعيا وتركه فلو ارتكب بعد ذلك واحدا اخر من هذه المشتبهات
ايضا كان له عقاب اخر حتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع له
عقاب واحد ايضا لا ازيد ثم ان هذه الاحتمالات الستة انما اذا كان من جهة الحكم التكليفي واما
من جهة الحكم الوضعي وترتب الاثر من الضمان او النجاسة فمحل وفاق بعد ما حصل الكشف
باستعمال النجس او مال الغير وان كان جاهلا او كان جهلا اذا ظهر لك فالاظهر في النظر هو الاحتمال
الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلان القائل به لو وجد ان كان يقول به لعدم المقتضي بسبيخ
لزوم الاجتناب فلا ريب ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في
الجملة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن النجس او لا تتصرف في مال الغير فانها ناصة في عدم
جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر
او الى المعلوم بالتفصيل او الى المعلوم ولو اجمالا او الى المعلوم في الجملة وان كان يقول به لوجود
مانع عن الاحتياط فعليه بيانه فان قلت ان المانع قوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو
حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه قلنا هذا يرد عليك لا علينا واما فساد الثاني فلوجوه
الاول هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية
بناء على التحقيق من انصرافها الى المعلوم الاعم من الاجمالي والتفصيلي والثالث قوله حلال
وبين حرام بين الخ فان قلت ان تلك الرواية معارضة لقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه
حرام بعينه قلنا ان المتعارضين متباينان لشمولها المحصورة وغير المحصورة فعليه نقول
يجب الاخذ بالرواية الاولى سواء كان ملاحظة المتعارضين قبل التخصيص والاخراج او بعده
اما على الاول فلاعتضاد بعمل الاصحاب واما على الثاني فلان الرواية الاولى بعد اخراج الشبهة الغير
المحصورة للاجماع على عدم لزوم التحرز عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص المطلق
مقدم على العام المطلق واما فساد الثالث فلان القرعة خلاف الاصل يحتاج الى الدليل
الا قوله القرعة لكل امر مشكل وخصوص الرواية الواردة في قطعية غنم والاول مدفوع
اولا بانه لا اشكال في المقام فان قلت فاين مورد الرواية قلنا موردها في الموضوعات الخارجية
كثير كما في احكام والمواريث وثانيا بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان في غيره له جابر نعم
لو حصل القطع بصدق الصدور من تمسك العلماء في الموارد الخاصة لكان جابرا للضعف لكن

مرة كانت

متمسكهم في المورد الخاصة لا يفيد القطع بالصدور وثالثاً بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي
ارجح لكثرة معا معتضدا ته والثاني ايضا مدفوع بالوجهين الاخيرين في الاول مضافا الى عدم
عموم فيه بالنعل عى يحتاج الى الدليل فان قلت الايراد الثاني غير وارد على تلك الرواية لان
تلك الرواية اخص من الاخبار الاحتياط فهي مقدمة عليها فكيف تقول ان الوجهين الاخيرين
في الاول جاريهما ايضا لما عرفت من ان الثاني من هذا الوجهين لا يرد قلنا العام و يقدم على الخاص
لكثرة معتضداته واما فساد الرابع فلوجوه الاولى اصالة الاشتغال لان هذا القايل قايل بوجود
تكليف هنا لكنه يقول ان المكلف هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف خصوص
الحرام الواقعي ولا ريب ان الاشتغال يقتضي الثاني الثاني انه بعد التحرز عن القدر الكلي من الحرام
نشك في بقاء الامر بالتحرز وارتفاعه فيستصحب الامر بالتحرز الثالث ان الدليل اللفظي كقوله
لا تتصرف في مال الغير ينصرف الى نفس الامر او من المعلوم اعم من الاجمالي او من العلوم في الجملة
وعلى التقادير يثبت المط واما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل فمناف لمذهب الخصم ايضا لان
مقتضاه نفي التكليف هنا راسا وهو لا يقول به اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امر
خارجي لا الدليل اللفظي الرابع حديث التثليث وهو قوله حلال بين وحرام بين الخ
وجه الاستدلال بتلك الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى له اطلاقات خمسة
العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك
اكرم الفول الا الرجال اذا اردت رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعم الا المستضعفين
من الرجال اذا اردت من المستضعفين الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله على ان لا اتزوج الثيبات
بل الابكار وقوله تعم الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف
الفقه على مذهب من يجعل التجزي فقيها وما يظهر من بعض القائلين بالتجزية من جعل المراد
بالاحكام العهد الذهني لا يشمل التجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع كونه
متجزيا ومن هذا الباب الافعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اذ بد منه الفعل والمكلف لئلا
ينتقض بخواص النبي اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية احد معان ثلث الاول ان يكون المراد
من الجمع المحلى جنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم ويحتمل ان يكون المراد
المحرم الواقعي مجازا ليكون المعنى ان من اخذ الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان

بكون

حديث التثليث

يكون المراد المحرم الواقعي مجازا ليكون المعنى ان من اخذ الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهو احتمالات
ثلث لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب ليس بشبهة لا يلزمه انه ارتكب
حراما واقعيا حقيقة فبقي الاحتمالان الاخران وكل منها يثبت حرمة ارتكاب الشبهات واستحقاق
العقاب وان لم يرتكب الجميع اما الاول فيهما فواضح واما الاخير فلان ليتشبه شي لشي يحمل على اظهر
اوصاف المشبه به ان كان الا فيحصل الاجمال كما هو الحق وههنا اظهر الاوصاف في الحرام الواقعي
هو الاثم فيثبت المط الثاني ان يكون المراد في الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ح ان من اخذ
جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم
الذي لشمل جميع الشبهات والمحرمات في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء
كان تلك الشبهات جميع الشبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كل عليه ايضا يحتمل ان
يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما
واما على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة استحق عقابات
عديدة على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض دون بعض فهل هو اثم بقدره
ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالين في الاحتمال الثالث اذا عرفت ذلك فاعلم ان
المعنى الثالث للرواية غير صحيح اذ ما من احد ارتكب جميع شبهات العالم واجتنب عن جميعها فيكون الرواية
بلا مورد واما المعنى الاول والثالث يحتمل منها محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظاهر ومع
ان انه بكل احتماليه مثبت للمدعى ولو سلمنا عدم ظهور المعنى الاول بالثلث من الرواية فلا شبهة
في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث
لا غير فنقول انه يتم المط ايضا لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري
الاجماع موقوف على الدليل وليس وثانيا ان اجماعنا اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا
نقول تعارض الاجماعان وبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس الاحتياط المجبرة
لعمل الاصحاب فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل والقايل بلزوم الاجتناب عن القدر
الكلي من الحرام ان كان دليله انصراف اللفظ الى العلوم التفصيلي فهو مناف مذهبه اعني لزوم
الاجتناب عن القدر الكلي فان ذلك تكليف مع عدم العلم التفصيلي الا ان يكون دليله على هذا التكليف
الاجماع لا اللفظ ومعنه انه بعد ملاحظة الخلاف بين المجتمعين وقع الشك في المكلف به فيرجع الى

اخبار حرم

تحسار

الاشتغال الا ان يدعى كون الشك فى التكليف ح اذ القدر المتيقن من لزوم الاجتناب هو الكلى واما
الخصوصية فامر زايد والاصل عدمه وفيه اولا ان الامر داير بين المتباينين لا الاقل والاكثر
لان لازم كلام هذا القايل جواز ارتكاب ما عدى قدر الحرام ولازم القايل بان المكلف به هو
الاجتناب عن الحرام الواقعى عدم جواز ارتكاب شئ منها فاختلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم
وثانيا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض وابقى بقدر
الحرام لعل المكلف به هو الحرام الواقعى ويكون هو نفس المرتكب دون المتروك فلا يحصل الامتثال
اصلا ولعل المكلف التحرز عن القدر الكلى فيحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان
القطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال الذى لا يحصل الا بترك الجميع وان كان دليله ما مر من ادلة
البرائة او قوله كل شئ حلال الخ ففيه ثم اعلم ان الدليل على تعدد
العقاب بتعدد الارتكاب امور الاول حديث التثليث الدال على المطلوب بنفسه او بضميمة الاجماع
المركب كما مر الثانى خبر انا نستحق الخ لست خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع
ما مر من ان الترك الحكمى لذى المقدمة يوجب العقاب الموضع الثانى فى الشبهة التحريمية مع
دوران الامر بين امور غير محصورة وفيه مقامان الاول فى غير المحصور فاعلم ان الشبهة
الغير المحصورة ينقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصور وثانيهما ما لا يكون
كك بان يكون بالنسبة الى واحدة من الوقايع محصورة وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصورة
كجوائز الظلمة فان الشبهة بالنسبة الى واحد من الظلمة محصورة وبالنسبة الى الجميع غير المحصورة
والقسم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يتعذر الاحاطة به عادة الثانى ما يتعسر الاحاطة به
عادة الثالث ما لا يكون متعذرا ولا متعسرا الا ان الشبه لقلته كالمعدوم بين الشبهات
بحيث صارت مضمحلة فى جنبها واستقر سجية العقلاء على عدم التحرز عنها والحاصل انما
يتعذر الاحاطة به او يتعسر او يكون الحرام للحرام مضمحلا فى المشتبهات او يكون التحرز عنه
موجبا للضعف والحرج على العباد فهو غير محصور وما وراه المقام الثانى اعلم انه لا يجب
التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما فى القسمين الاولين فلوجهين الاول ان المقتضى للاحتياط
منتف لان الدليل اللفظى كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما يتعذر او يتعسر وقاعدة
وقاعدة الاشتغال والاستصحاب على ثبوت التكليف وليس وخبر الاحتياط ضعيف لا جابر له

في دوران الامر في الشبهة التحريمية

محصورة

هن

هنا ولكن لما حديث التثليث فانتفى ما يقتضى الاحتياط واما ما يقتضى البرائة من الادلة السابقة
فهى ايضا هنا الثانى انا سلمنا ثبوت مقتضى المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع
اولا ولزوم العسر او التكليف بما لا يطاق ثانيا واما فى القسم الثالث فلوجهين
الاول هو الاول والثانى هو الثانى لان المانع الاول هنا الاجماع الظنى والمانع الثانى العسر
ولا يخفى ان لزوم العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بخلاف
غيره والتبعيض فى الشبهات يحكم وكذا الاجماع والتبعيض فى اشخاص المكلفين ايضا خلاف
الاجماع واما القسم الرابع فللاجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضى الاحتياط
هنا موجودا لانصراف الادلة اللفظية اليه المقام الثالث فى دوران الامر بين
الواجب والحرام كما يمثل فى العزيمة من النافلة فالامر داير بين وجوب السجدة وحرمتها
والثالث مقطوع الانتفاء وكما فيمن اشتبه له من نذر وطيها من زوجاته على من حرم وطيها
كالمطلقة ثلثا والاجنبية ذات البعل ونظايرها مما لا يتصور فيه جهة الحلية وقت
الوفاء بالنذر وكاشتباه اخر رمضان باول شوال او يوم الطهر بيوم الحيض وههنا موضعان
الموضع الاول فى الشبهة الوادية كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن الموجبات
الخارجية الوجوب او الحرمة فيحتمل الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم دليل على
التلازم بين الواقع والظاهر وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب فى بحث الاجماع المركب
لكن لا سبيل الى هذا الاحتمال للاجماع على فساده ظاهرا ولان الوجوب او الحرمة كان حكما
من الشارع فينا وكلما هو حكمهم فهو حكمنا لادلة الاشتراك المثبتة له اما قطعا او ظنا
فمقتضى الاصل منتف فى حقنا اما قطعا واما ظنا ويحتمل الجمع ولا ريب انه محال لتضاد الحكمين
ولا قايل به ويحتمل تعيين الوجوب او تعيين الحرمة فى الواقع مع كونه هو المكلف به لنا
وهو ايضا باطل لانه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمامور به الا اعتقادا كما هو واضح ولا
على العدم امكان الاحتياط وما توهمه الابدى وجماعة من ان الاحتياط ح فى اختيار الحرمة
لان ترك الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب للمنفعة والاولى اولى من الثانى فهو
فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح
شئ منها على الاخر فاين الرجحان فى دفع المفسدة على سبيل الاطلاق مضافا الى انه ترك

الاحتياط لكونه

دوران الامر بين الوجوب والحرام

الواجب ايضا مفسدة فدفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل الفقه ولكن مبناها
ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظاهر ولم يقل به احد في المقام مضافا الى انه مخالف
لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلانها حاكمة بالتخيير فيما يعارض فيه الخبران
مطلقا واما الخاصة فلدلالتها على التخيير في خبرين احدهما يامر والاخر ينهى فان قلت
ان تلك الاخبار نافية للفرعة فيما تعارض فيه الخبران واما اذا كان الدوران بين الوجوب
والحرمة ناشيا لا من تعارض الخبرين فلا ينفي الاخبار المذكورة الفرعة فيه قلنا يتم الامر فيه
بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه فاسد ايضا لاصالة الاشتغال فانها
تقتضي التخيير البدوي والعمل في كل وقت بما اختاره اولا ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي اختاره
اولا فانه كان ثابتا في ذمة قبل تجدد راية ولعله يستصحب ولاستصحاب وجوب الاخذ بما
اختاره اولا اذ لا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على الاختيار
السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدوث الاختيار للاخذ بمضمون الاخر وقع الشك
في بقاء ذلك اللزوم الاولي وارتفاعه والاصل البقاء ولانه مخالف للاجماع لم يقل به احد
ولانه مخالف لظاهر الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي فان قلت
دعوى ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر منك مرارا من ان الظاهر من التخيير هو الاستمراري
قلنا الذي ادعيناه فيه الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض الخبرين وما يقال
في ابطال التخيير الاستمراري من استلزامه المخالفة القطعية اذا اختار مرة هذا والاخرى ذلك
فهو مدفوع بان المخالفة القطعية مستلزم للموافقة القطعية ايضا فتعارضا وما يقال
في تصحيح التخيير الاستمراري من ان استصحاب التخيير يقتضي استمراره فهو مدفوع ايضا بان الدليل
الدال على الوجوب يقتضي الوجوب في كل زمان وكذا ما دل على التحريم يقتضيه مطلقا فح
ان كان الدليل الدال على التخيير والاعم التخيير في الاخذ في الجملة فنقول ان القدر الثابت من
التخيير انما هو في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية فلا فعليه المستصحب اما هو
التخيير في المرتبة الاولى فقد ارتفع قطعا واما هو التخيير في المرتبة الثانية فلم يثبت
اولا حتى يستصحب وان كان الدليل على التخيير مرددا بين المطلق وفي الجملة ففيه ان الكلي
لا وجود له مستقلا في الخارج فلا بد ان يوجد اما في ضمن الاول او الثاني وعلى التقديرين

عرفت

عرفت عدم جريان الاستصحاب سلمنا الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما مر فظهر
ان الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد هو الافتاء على التخيير عند تعارض امارتيه كما
انه يفتي بالتخيير في امارة المقلد اذا تساويا في المجتهدين المتساويين لمن يريد التقليد
باحدهما او يجب يفتي على المختار فيختار احدهما اولا وان لم يكن الواقعة محتاجة لنفسه ايضا
ثم يفتي بعد الاختيار فيه اشكال والاصل يقتضي اختيار المجتهد في الفتوى بالتخيير او بالمختار
لان طرح الفتوى راسا خلاف الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى راسا خلاف الاجماع
والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار يع وتعيين الفتوى بالتخيير فقط والمختار فقط
تكليف بما لا يطاق لانه تعيين بلا معين فتعين ان المجتهد مخير بين قسمي الافتاء وهذا
هو الاصل في المسئلة واما المرجح الاعتباري فهو موجود في الطرفين فالتوسعة على العباد
يقتضي الاولى لفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير وجوب العمل بالراجح
عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل بالراجح من الامارتين فكذا لا يجوز له الافتاء
بالتخيير فيما يكون الامارتان متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار هذا ولكن الاظهر تعيين
الفتوى بالتخيير نظرا الى ظاهر سيرة العلماء على ذلك ولظهور عدم الخلاف الذي ادعاه بعض
اجلة العصر الموضع الثاني فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمرءة المشتبه فهل الاصل
ماذا والتحقيق ان الصور ثلثة الاولى مورد يقتضي الاصل جانب الحرمة كالحائض اذا اشتبه
اخر ايام حيضها بالطهر فيستصحب الحالة المانعة عن دخول العبادة الثانية عكس ذلك
كما لو اشتبه اخر رمضان باول شوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوه الاول بناء العقلاء
كما لو قال اسكن داري هذا جميع شهر رمضان فيسكنها الى يحصل اليقين بخروج الشهر
الثاني استصحاب عدم دخول الشهر الاتي كما مر الثالث قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله فان الاشتغال بصوم رمضان قطعي فلو بني الامر على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض
اليقين بغير اليقين وهو منهي عنه فان قلت التكليف بصوم رمضان ينحل الى تكاليف عديدة
والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل تحت الرواية لو اخذنا
تلك الرواية مع قوله صم شهر رمضان الى العرف لحكم بان هذا الشخص المفطر في يوم الشك
من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين ومن هذا الباب المرءة المتطهرة اولا الشاكة في الحيض

قلنا

اى فى دخولها فيه الثالثة ان لا يكون اصلا ترجيح الوجوب او الحرمة كالموارد المذكورة
الشبهة بالحرمة اذا عرفت تلك الصور فالحكم فى الاوليين ما مر من العمل بالاصل المرجح
لاحد الطرفين واما فى الاخيرة فيجئ فيها الاحتمالات السابقة انفا فى الشبهة المرادية المصداقية
والمختار هو المختار الا ان الدال على بطلان الاحتمال الاول اعنى الطرح هنا امران الاول هو ما مر
اولا السابق من الاجماع الظنى الثانى الادلة اللفظية المنصرفة الى ما نحن فيه سواء قلنا
بانصرافها الى نفس الامر او الى المعلوم اعم من الاجماع والتفصيل يغنى فى المقام امران الاول انه
لو دار الامر بين الوجوب والكراهة ففيه احتمالات سبعة الطرح والرجوع الى البراءة والحكم
وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوى والتخيير الاستمرارى وعكس الفرض
بالكراهة لقبح العقاب بلا بيان وكون الطلب القدر المشترك بين الوجوب والكراهة يقينا
وهو جنس للفصل بلا فصل وحيث انتفى الفصل الوجوبى بحكم العقل القاطع تعين الفصل
الاخر فتعين الكراهة والاحتمال الاخير وسابقه اعنى شمول التخيير قد ظهر فسادهما مما
ذكر لان التخيير فرع التحير وبعد حكم العقل لا تحير واما الاحتمال الاول فبطلانه للاتفاق
الدليل على نفى الاصل ولادلة الاشتراك كما مر واما بطلان الاحتمال الثانى فلانه خرق واما
الثالث فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق واما القرعة فقد عرفت فسادها
مدارا هنا والاظهر هنا الحكم بالاستصحاب الظاهرى لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال
الاول وهو ممنوع اذ تعارض الدليلين على رفع الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما
الاستصحاب الظاهرى فلا ولا تلازم بين الواقع والظاهر على الاطلاق لعدم الدليل عليه
وكذا قاعدة الاشتراك اذا انصرف الادلة الى ما استقر بحجيته العقلاء على خلافه ممنوع
ومع تسليم الانصراف نمنع فى الدليل الوارد وهما امران اوليهما ان فصل الوجوب منفى
بحكم العقل القاطع كما مر ولا ريب ان الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل ضرورة
انه بعد ملاحظة الملة المنسدة فى الفعل على حسن الاقدام على الفعل المفروض فان
قلت ان تسميته هنا بالاستصحاب الظاهرى ليس بوجيه لان الحكم الظاهرى انما يسمى بما
كان ذلك الحكم مبناء عن الواقع وههنا ليس كذلك قلنا ليس المناط فى تسمية الحكم بالظاهرى
ما ذكرت بل هم يسمون الحكم بالظاهرى وان لم يكن مبناء عن الواقع كما انهم حكموا بالاستصحاب

الاول لو دار الامر بين الوجوب والكراهة ففيه احتمالات سبعة

على فرض الكراهة وكثرة المفسدة فى الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الارتكاب و هذا هو الاستصحاب الظاهرى وثانيهما بناء اهل العقول

الظاهر

الظاهرى فى دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس مبناء عن الواقع مضافا الى ان
النزاع فى التسمية ليس من داب العلماء الامر الثانى لو دار الامر بين الحرمة والاستحباب
فالكلام فيه هو الكلام فى الامر الاول بعينه تذنيبان الاول اعلم انه لا يجوز العمل
باصل البراءة قبل الفحص لعدم وجود المقتضى للاصل ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع
فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص مستلزم للخروج
عن الدين واما عدم وجود المقتضى فلان الاجماعات المنقولة مذهاب المعظم ليسا فيما نحن
الثانى اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور له والاخير اما لا مشقة فيه
اصلا كالاكل والشرب الضرورين من الوجوديات وترك التكليف فى العدميات واما فيه
مشقة لكن تتحمل عادة ولا ينجر عنه كاغلب التكاليف الشرعية التى اقويها الجهاد مع
عدم العلم بالمعنى الاعم بالهلكة واما فيه مشقة لا تتحمل عادة وعلى الاخير اما ان يبلغ
المشقة حد يوجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كتحصيل الاجتهاد من الكل
والاحتياط فى العبادات لو بنينا الامر على التكرار واما لا يبلغ الا تلك المرتبة وعليه ايضا
اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس وقطع اليد ونقص الاطراف ونحوها كما
فى الاقدام على الجهاد مع العلم بالهلاكة او الضرر كما اتفق لجرجيس ع فى دعوته حيث
قيل انه قتل سبعين مرة كما اتفق لسيد الشهداء بنينوى واما لا يفضى الى ذلك كما
فى صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليل اللبن وفى لبث المرءة للزوج المفقود مائة
وعشرين سنة وكما فى قصة ابراهيم ع فهذه اقسام ستة الاول الفعل الغير
المقدور ولا شك فى عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية ام عرضية
نعم لو نشاء عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو يدخل فى مسئلة انه هل الامتناع
بالاختيار مناف مع الاختيار ام لا بناء فيه فحيثما بنينا الامر فى تلك المسئلة على عدم المنافات
فنحكم بجواز التعلق التكليف لاجل محض العقاب على الترك بمعنى ان العقل يجوز ذلك كما فيمن
قطع يده ولم يقدر لسببه على الوضوء وكمن دخل الدار غصبا باختياره فهنا لا نتحاشى
من العقاب على المكلف لو انصرف الادلة على المحبوبية الحالة عدم الامكان كذلك واما اذا
لم تنصرف الادلة فلا عقاب شرعا وان صح العقاب عقلا اذ ان العقل يجوز العقاب لانه بدو منه

تنبيه فى عدم جواز العمل باصل البراءة قبل الفحص

ومع عدم الانقياد لا دليل على العقاب فعلا وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف
بغير المقدور وهو العقل القاطع والاجماع ممن عدا الاشعري فان قلت الاشعري يجوز التكليف
بما لا يطاق فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز قلنا ان الاشعري انما يقول بجواز التكليف
بما لا يطاق فيما هو مقدور وعلى اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد من الصلوة وغيرها و
فالاشعري حيث يقول ان كل فعل غير مقدور للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن
نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما
فيما كان اذا كان الصغرى وفاقيا بان يكون الفعل غير مقدور وحتى على مذهبنا كالطيران الى السماء
فالاشعري ايضا لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق وما نحن فيه من الاخير الثاني ما يكون الفعل
مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به بالاتفاق ولانه لو لم يجز التكليف بهذا القسم
لم يجز التكليف بسائر الاقسام ايضا فينسد باب التكليف وهو مخالف للضرورة الثالث
ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة يتحمل عادة وهذا ايضا يجوز به التكليف كاغلب تكاليف
الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك انسد التكليف في الاغلب لان اغلب الناس
الافعال الصادرة من العباد يكون مع المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يقال القاعدة
تقتضي في هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل وما شك فيه يبقى تحت القاعدة
قلنا لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو اما غلط او مرجوح الرابع ان يكون الفعل
مقدورا مع مشقة لا يتحمل عادة وموجبة لاختلال النظم فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع
ولان الغرض من خلق العالم بقاء النظم فهذا التكليف المنافي لبقاء النظم مناف للغرض
من الحكيم وهو قبيح ولان الادلة على نفي العسر والحرج تنفي ذلك بل ذلك اقوى من العسر
بمراتب ومن نفي العسر يلزم نفيه بطريق اولى الخامس والسادس ان يكون الفعل مقدورا
مع مشقة لا تتحمل مع مفضية الى الضرر كالهلاكة او غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة
وليث المرءة المدة الطويلة فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجوه بسبعة
الاول الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة بمعنى انعقاد الاجماع
على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المتحملة ما لم يقم دليل اجتهادي على الثبوت فان
قلت ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع المدعى على اصل البرائة قلنا الفرق يحصل

فيما

فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع
المدعى في اصل البرائة الثاني الايات كقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
فان من لم يرد العسر على العباد لم يامرهم به وكقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج
والحرج الضيق والعسر فان قلت الامر الدال على وجوب الصوم مثلا او الصلوة او غيرهما
اعم من صورة الانجرار الى العسر كما في الشيخ والشيخة وغيرهما والايات النافية للعسر اعم موردا
من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين عموم من وجه ومادة تعارضهما الصوم الموجب للعسر
فالامر بالصوم يقتضيه والاية ينفيه فلا بد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع
الدليل على التكليف فكيف حكمت مط بالعمل بالايات وبالجملة الايات متعارضة مع الادلة
المثبتة للتكليف قلنا المرجح مع الايات وستعرفه في القواعد الاتية الثالث الاخبار
المتواترة معنى النافية للتكليف فيما فيه الحرج المعللة بعضها بالايتين السابقتين و
يمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور واحد من تلك الروايات من المعصوم
فهي بهذا الاعتبار معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف والنسبة اعم من وجه الرابع
الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية فمعارضة
مع الادلة على التكليف كالسابق الخامس العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة
الغير المتحملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف في الاغلب هو الاطاعة والانقياد
ثم لو كلف مع العلم بالعجز وعدم التحمل لزم ما ذكرنا من نقض الغرض وهو قبيح عن الحكيم
على الاطلاق بل عن كل عاقل فان قلت هذا الدليل يقتضي القبح العقلي في هذين القسمين
من التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن عدم القبح وعدم حصول
خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء ع وجرجيس ع وصبر المرءة الى زوجها الى تمام وابراهيم ع
العمر الطبيعي والاقتصار على القدر الضروري من التعيش لمن اشتغل ذمته بالفائتة كما
لو قاله المشهور من القدماء وتوهم ان القاعدة يقتضي ما ذكرنا وقد خرج ما خرج بالدليل
وما بقي مندرج في القاعدة مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص قلنا ان الاستحالة العقلية
انما هي فيما لزم خلاف الغرض ولا مخالفة للغرض في واقعة سيد الشهداء ع وجرجيس ع
وابراهيم ع لان المفروض حصول الغرض كما ترى فانهم قد امتثلوا بما امروا واما وجوب

صبر المرءة المدة المذكورة فهو ممنوع وان قال به شرذمة من العلماء بل الواجب عليها
التربص اربع سنين بشرط الفحص عنه فى تلك المدة من الجهات الاربع وكذ وجوب الاقتصاد
على القدر الضرورى من التعيش على من فات عنه الفريضة ممنوع وان قال به القدماء لان معظم
زعمهم فى مدرك حكمهم بذلك هو اقتضاء الامر بشئ النهى عن ضده او عدم الامر به وهو
فاسد السادس ان التكليف فى هذين القسمين مستلزم تخلف اللطف لان اللطف عبارة
عن المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية ولا ريب ان هذين القسمين من التكليف مع العلم
بعدم تحمل الاغلب اياها مقرب عن المعصية فهو خلاف اللطف السابع ان اهل العقول
مطبقون على تسفيه من امر عبيده بقطع يده او اهلاك نفسه والاقتصار على القدر الضرورى
من التعيش والزام المكلف بجزيئة بخدمة الاخامين لهم المصلحة الكائنة فى المامور به بيانا
تفصيليا لا اجماليا فلا يكتفون فى مثل تلك التكاليف الا بالبيان المفصل هنا والتحقيق
فساد الوجه الخامس لكونه مبنيا على انحصار الغرض من التكليف فى الاطاعة وليس
كون الداعى هو الابتلائى كما فى تكليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلائى
لا الاطاعة والا لزم خلاف الغرض واما السادس فباطل ايضا لان المراد من المقرب
الى الطاعة والمبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف ان كان توطين المكلف على ايقاع الفعل
فلا نم انه معنى اللطف ولو سلمنا انه معنى اللطف منعنا وجوبه لانه لو كان كذلك
لزم تخلف اللطف بالنسبة الى الكفار والعصاة وان كان المراد منه اظهار المصالح والمفاسد
ففيه ان الملازمة المدعاة فى الوجه السادس ح ممنوع لان نفس التكليف مظهر
للمصلحة والمفسدة للتبعية الاحكام للصفات فعليه تكون ترك التكليف مخالفا للطف
وان كان المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور وان كان الثانى مع
المصلحة والاول بلا مصلحة فمنع كون ذلك معنى اللطف لكن نقول لو كان ذلك
لازما عليه نعم لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا لكن نقول لو كان اللازم عليه
نعم ترك التكليف بالمعسور وان اقتضته المصلحة لما وقع ذلك من الشارع كثيرا
وقد وقع فى قضية سيد الشهداء ع وجرجيس ع وابراهيم ع وان كان المراد منه
التكليف بالمعسور ابدا لان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوه عن المصلحة

ابدا



ابدا ففيه ان معنى اللطف ليس ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالمعسور لازما عليه
تم لاشتماله على المصلحة لزم تخلف اللطف بالنسبة الى جميع المكلفين لانه كم من ميسور
لم يؤمر به والوجه السابع فاسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكر مسلم فى الاوامر
العرفية واما فى اوامر العالم بالعواقب فلا للكفاية العلم الاجمالى بمصلحة اقتضت
تعلق الامر والفرق بين الاوامر العرفية والشرعية فى كفاية العلم الاجمالى بالمصلحة
فى الثانى دون الاول عند العقلاء وهو ان الافعال المعهودة نظرا الى تحرز العقلاء
عنها وعدم تحملهم اياها صارت من القبائح الشنيعة ولا يوجب العلم الاجمالى بالمصلحة
فى الاوامر العرفية اضمحلال القبح الا فى احتمال كون الداعى والغرض من الاغراض
الفاسدة والدواعى الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا الباب فيه منسد فيكفى العلم
الاجمالى بالمصلحة عند العقلاء هنا والتحقيق ان يقال ان الافعال الغير المتحملة فى الاغلب
ما يكون ارتكابه مفضيا الى الالام النفسانية من الهلاكة وقطع الاطراف ومنها
ما يكون المشقة فيه بالغة الحد بعد من اعظم المشاق كالاقتصار على القدر الضرورى
من التعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كتربص المرءة العمر الطبيعى
اما القسم الاول فالعقل غير حاكم بقبح التكليف به فى حق المخلصين والاوتاد كالانبياء
او الاوصياء وخلص اصحابهم كيف وهو واقع كما مر واما فى حق غيرهم من عامة المكلفين
فلا جواز عقلا لان هذا التكليف لتلك لعامة الناس ان كان حقيقيا فشرطه العلم
بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتلائيا فهو مشروط بقابلية
المحل للابتلاء وليس لانطباق ارباب العقول على عدم قابلية المحل للابتلاء واما
القسم الثانى فجائز ايضا بالنسبة الى المخلصين والاوتاد للاولوية بالنسبة الى القسم
الاول وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين كالسابق ايضا لما مر فيه واما القسم
الثالث فلا يابى العقل من التكليف به مطلقا الا انه منفيه شرعا بالادلة الاربعة فان
قلت كيف حكمت بقبح التكليف لعامة الناس فى القسم الاول من الثلثة مع ما نقل
من تكليف بنى اسرائيل بقرض اللحوم بالمقاريض لو اصابها قطرة من البول فالوقوع
تدل على الجواز قلنا اولا انه لم يثبت هذا التكليف على بنى اسرائيل لعدم وجود

المتواتر وعدم حجية الاحاد وثانيا ندعي قابلية المحل لم لا يجوز ان يكون لحوقهم كالاعقاب
في عدم الالم النفساني في فرضها بالمراض كما قيل ثم ان ههنا فوايد الاولى ان تلك القاعدة
هل يقبل التخصيص ام لا وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص بمعنى ان الا ستثناء
حكمي ام موردي الاظهر لعى العسر ان كان من باب العقل بطريق الايجاب الكلي فلا يقبل
التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان المدرك الاجماع المحقق كان
الاستثناء موردیا والا كان حكميا وان كان نفي العسر في بعض المقامات بالنقل
وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص والشرعي يقبل والاجمالي يكون
تخصيصا وفي غيره تخصيصا الثانية لو دل دليل على التكليف في معسور وتعارض
مع القاعدة فالتحقيق ان النسبة بين الدليل والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق
او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على ثبوت التكليف فقاهيا كالاشتغال
والاستصحاب واما ان يكون اجتهاديا كالايات والاخبار ففي الثاني من الاقسام يعمل بالقاعدة
لوجوه الاول انه لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان التعارض لها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل
بها فيما كان المعارض دليلا اجتهاديا بطريق اولى ولزم من ذلك عدم قاعدة في
تاسيس تلك القاعدة فقط اذ ما من مورد الا ويوجد فيه دليل على الحكم ولا اقل من
اصالة البراءة النافية للتكليف فيها لا دليل اجتهادي او فقاهتي على التكليف فيكون
قصد العلماء لتلك القاعدة لغوا الثاني ان القاعدة تخييرية والدليل الفقاهتي تعليقي
فيكون الاولى مقدما على الثاني وبعبارة اخرى القاعدة واردة على الدليل الفقاهتي
فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس الثالث ان بناء العلماء
العلماء على ذلك لو لم ندع الاجماع عليه فهذا يترجح القاعدة الرابع ان القاعدة اقل
موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية
والكلام هنا في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن
المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها وح لا ريب ان الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي
لقلة مورده بالنسبة الى القاعدة ولكن المرجح في جانب القاعدة لكثير منها ان العمل بالقاعدة
تقييد في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التقييد اولى

من التخصيص

من التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم لاستثناء المستغرق في القاعدة
او التخصيص الاكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح في الادلة ومنها ان العمل
عند اهل العقول على القاعدة لو لم ندع الاجماع عليه وبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا
الامر على تقديم تلك الادلة لكان تاسيس القاعدة قليل الفايدة او عديمها بيان الملازمة
انا ان قلنا بحجية الاصول ومنها انا بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج
على اقسام منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص كما في صوم الشيخ والشيخة وذي
العطاش والمرضعة القليل اللبن واحكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا فيه بالتكليف
وهو قليل في الغاية لو لم يكن مفقودا ومنها ما هو مشكوك الحال كصبر المرءة مثلا ولا
ريب ان القسم الاول اكثر جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها انا نمنع انصراف دليل التكليف
المحصور الحرج والضيق لا بان يكون مبين العدم حتى يرتفع التعارض الذي ذكرنا
في جانب الدليل على التكليف من اقلية مورده اذ ح يقع الشك في انه ذات مورد ام لا
ومنها ان مدارك القاعدة جمل خبرية كقوله لا حرج في الدين ما جعل عليكم في الدين من حرج
وغيرها ومدارك التكليف انشاءات في الاغلب والتخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب
وهذه المرجحات كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدور وان كان ظني الصدور
فههنا مرجح اخر للقاعدة وهو قطعية صدور مداركها واما الاول من الاقسام اي ما كان
الدليل اخص مطلق من القاعدة فيعمل بالدليل وان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه وجوه دلالة
الخاص كل ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل فان كان
حكم العقل تنجيزيا كما في نفي العسر الموجب لاختلال او الموجب للايلام والمشقة الشديدة
بالنسبة الى عامة الناس قدمنا القاعدة ولو كان الدليل على التكليف قطعي الصدور في اخص
وان كان العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للايلام في حق مكلف واحد لو وجد في الشرع عبادات
قدمنا دليل التكليف ان كان قطعي الصدور لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة
الذاتية ومع القطع بالصدور يستلزم القطع بالمصلحة يرتفع تلك المنافرة وان كان
كان الدليل ظني الصدور قدمنا القاعدة لعدم حصول الوصف لعدم احتمال المنافرة
الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثالثة اعلم ان العسر المنفي هو العسر

ويستظهر اللازمة م

الذى لا يكون المكلف سببا له بسوء اختياره واما اذا كان هو السبب فى حصول العسر فلا
ينفيه الدليل العقلى ولا الشرعى هذا النحو من العسر بمعنى انه يجوز العقاب على ترك هذا المقصود
اما ان الدليل العقلى لا ينفى ذلك فلان مرجع ذلك الى مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافى
الاختيار ام لا وقد مر سابقا انه ينافى الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا فالعقل لا يابى عن التكليف
بهذا الشخص بهذا المعنى من العسر اعنى تجويز العقاب على ترك المقصود لا الخطاب عليه واما الدليل
السمعى لا ينفى ذلك فلان ما دل على نفى العسر لا ينصرف الى نفى مثل ذلك فان ظاهر قوله
لا يريد بكم العسر هو العسر بالذات او بالعرض الناشى من غير اختيار المكلف وكذا الاصناف
مثل بعثت على الملة السمحة السهلة ومثال ذلك ان المقلدين مامورون بالرجوع الى
المجتهد فى مسائلهم ومرافعاتهم مع ان المجتهدين ليسوا فى كل بلد بقدر الكفاية فى المسائل
والمرافعات فقد يحتاج تحصيل خدمة المجتهد الى السفر الى البلاد النائية فان بعض البلاد
او اكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد فى المسائل والمرافعات
مستلزم للعسر الشديد فى الانتقال من بلد الى اخرى والى البلاد النائية لكن ذلك العسر
فى هذا التكليف تسبب عن سوء اختيارهم لان اللازم على العباد تحصيل الاجتهاد والمجتهد
بقدر الكفاية لهم فلم يفعلوا ذلك فوقعوا فى العسر ومن اجل لزوم العسر ذهب بعض الى
جواز المرافعة الى المقلد والحاصل ان الكلام فى هذا المثال فى مقامات ثلثة الاول فى
اثبات ان ذلك موجب للعسر ام لا الثانى ان العسر ناش عن اختيارهم ام لا الثالث فى بيان
الحكم اما الاول فالحق ان العسر لازم لان العباد اذا احتاجوا الى المسائل والمرافعات فى البلاد
ان شرعوا فى التحصيل الى ان يبلغوا رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتى يعرفوا المسائل فهو
موجب لاختلال النظام وهم مامورون على ابقاء النظم وان تبعوا امرهم على الرجوع الى المجتهدين
الموجودين فى البلاد النائية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر فالعسر لازم على التقديرين
واما الثانى فالحق ان العسر تسبب من انفسهم لانهم لو تبعوا امرهم اولا على تحصيل المجتهدين بان
يتكفل كل طائفة لجمع من المؤمنين واعانوا اليهم من حيث المعاشة واسباب التحصيل حتى يصير
مجتهدين لهم لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج لانه ح يكون المجتهد موجود فى كل بلد ومع
بقدر كفايتهم واذا ثبت كون العسر من قبلهم ثبت حكمه وهو صحة التكليف به لان الامتناع

بالاختيار

بالاختيار لا ينافى الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ابقاء النظم والرجوع الى المجتهدين ايضا بمعنى
ان يعاقبهم على ترك الامرين الا ان خطابهم باتيانهما معا فيجوز عقلا العقاب وان كان احد
التكليفين منافيا للاخر فان قلت لا يجوز عليهم العقاب لانهم غير مقصرين لعدم التفاتهم الى
ذلك قلنا غالب الناس ان لم نقل مقصرون لعلمهم اجمالا بوجود احكام فى الدين فيجب
عليهم الفحص عنها فهم لعدم فحصهم مقصرون فيشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين من زمن
الائمة الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية فى كل زمان نعم المجتهدون الجامعون
للشرائط والمحصلون للعلم ومن كان بنائه على مراعاتهم فى تتميم اسبابهم من حيث المعاش
والكتب ليسوا عاصين والباقى عصاة حيث قصروا مع القدرة على التحصيل او على مراعاة المحصلين
ولم يفعلوا ويشكل ح الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهادتهم والاقتداء بهم الا
ان يق هذه المعصية صغيرة وفيه اشكال لان صحة كل العبادات موقوفة على ذلك الترتيب

لولا ذلك لم يوجد مقصر ثم ان هذا

هل العسر منفى فى التكاليف الغير الالزامية كالمندوبات ايضا ام لا فيه تفصيل وهو ان
العسر فى الندب ان انجر الى اختلال النظم كما لو قال صوموا فى كل يوم وصلوا دائما فهو لا يجوز
طلبه عقلا وشرعا حتى ندبا لان تجويزه يقتضى تجويز اختلال النظم وان لم ينجر الى
ذلك فاما ان يكون ايذاء كطلب قطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كك بل يكون فيه
مشقة شديدة يتحرز عنها غالب الاشخاص عادة كالامر بالغسل الندبى فى ايام الشتاء
بالماء البارد وفى غاية الموجب للمرض عادة فاذا نقول ان كان مدرك نفى العسر هو العقل
جاز التكليف الندبى فى غير الايذاء من هذين القسمين مط وفى الايذاء منهما يجوز فى
حق اعاظم الدين كالنبى ص والوصى دون عامة الناس وان كان مدرك نفى العسر الشرع
اى الدليل اللفظى فهو لا ينصرف الى نفى العسر فى غير الالزاميات بهذين المعنيين
نعم قوله تع لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال لشموله لغير الالزاميات ايضا فينفى العسر بهذين
المعنيين الا ان يدعى انصرافه ايضا هذا وفيه اشكال وهو ان الفعل اما مساو
الزمان او انقص منه او ازيد اتفقوا على جواز الاول مع انه لا يجوز فعلا نعم يجوز تركا
واختلفوا فى جواز الثانى وقد اثبتنا جوازه فى محله واتفقوا على عدم الثالث مع ان
الطلب الندبى فى شرعنا من القسم الثالث موجود الا ان يق ان نقض المستحبات لا يكون من قبيل

الطلب بل من الحكم الوضعي كما يأتي وسيجيء في غير ذلك ولكن مع هذا يكون الطلب الندبي فقط
ازيد منه الا انه يحتمل ان ذلك من باب التخيير ولكن في التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء
متعددة كما في خصال كفارة رمضان وفي الطلبات الندبية مصالح مختلفة محل على حدة الا ان يقال
ان التخيير على قسمين احدها ان يكون المصلحة متحدة في اشخاص الواجب كما في كفارات
رمضان والآخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كما لو دار الامر بين امرين في ضيق الوقت
ولا يقدر الا على احدها فهو مخير بينهما مع اختلاف المصلحة كصلوات الآيات مع اليومية اذا
تعارضتا **ضابطة** في الاستصحاب وفيه مقامات سبعة الاول في اثبات حجية الاستصحاب
في الجملة وفي مقابل من يدعي السلب الكلي الثاني في تعميم موارد حجية الاستصحاب في الجملة الثالث
في بيان مجرى الاستصحاب من حيث دلالة الالفاظ الدالة على الحكم المستصحب الرابع في بيان ان من
شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى دوران الاحكام مدار الاسماء وبيعتها
ذكر احكام الاستحالة والانقلاب ونظائرهما الخامس في تعارض الاستصحابين والسادس
في جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص وعدمه السابع في بيان جواز الاستصحاب احكام الامم السابقة
وعدمه وقبل الخوض في المقامات لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور الاول اعلم
ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه
تعريف آخر وهو انه بقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناهما تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب
هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقاؤه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك
الحالة ومنها ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء
في الآن اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم يكن له قابل ويحتمل
كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ما ثبت تحققه سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق
المزيل ثم اعلم ان منظور العلماء من تعاريفهم هذه ان كان بيان ما هو المصطلح عند العرف
فلا مشاحة فيه وان كان غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب فنقول عليه ان الكل
فاسد الا الاحتمال الاخير وذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلثة الاول
لزم صحة قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم بالبقاء او ابقاء ما كان او يجب التمسك
وان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى لصحة اسناد شيء الى احد المترادفين دون الآخر مع ان ان

نرى منافرة قولنا يجب الاستصحاب لا لاجل اللفظ بل من جهة اللب فذلك يكشف عن عدم الترادف
بين الاستصحاب وبين المعاني الثلثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب
ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان حجة ويجب العمل على ما كان وكذا لا يصح في التعريفين الآخرين
وذلك اعني الحكم ببقاء ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت فلا يقال انها حجة او يجب العمل بها
فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين التعاريف الثلثة مع الاستصحاب موضوعا
لاحد الثلثة ولكن لفظ الحجة ولفظ العمل في التركيبين قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي
الى المجازي وهو القاعدة فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو احد الثلثة
لحصل المنافرة ايضا كما يحصل في الثلثة فان قلت لا شك في انه يصح قولنا ان الحكم الفلاني كان
ثابتا فيجب استصحابه ويصح ايضا ان يقال استصحاب الحالة السابقة كما يصح ان يقال فيجب ابقائه
او الحكم ببقائه او التمسك به ويصح ايضا البقاء او التمسك الخ ولا يصح ان يقال قاعدته وهذا
يكشف عن عدم كون القاعدة معنى الاستصحاب كما هو مختارك قلنا نعم ولكن صحة استعماله في الثاني
الثلثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز على ما قيل والقرينة في المثالين موجودة على عدم
ارادة المعنى الحقيقي اعني القاعدة وهو المضاف اليه من الضمير ولفظ الحالة وعلى الانذاري كون
الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة الصارفة ثم ان ههنا شبهات الاولى انهم
يقولون ان الشيء الفلاني كان نجسا مثلا فيستصحب او نجاسة مستصحبة ولا ريب ان قولهم
يستصحب مستعمل في احد المعاني الثلثة وحقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضعي قطعا
ولو شك في وضعية فاصالة الوضعية كافية ثم نقول ان لفظ الاستصحاب كلفظ يستصحب حقيقة
في احد المعاني الثلثة لدليل فقاهتي وهو اصالة عدم النقل فان المادة في يستصحب لا بد وان
ينقل عن معناه الحقيقي الى احد الثلثة وهو مقتضى الاصل ولدليل اجتهادي وهو حكم الاستقراء
بموافقة جعل المشتقات للمبادي بل لم نر سوى الموافقة ولم نجد مشتقا خالف معناه معنا
مبدءه فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنية والظن في الموضوع المستنبطة حجة
فظهر ان الاستصحاب موضوع لاحد الثلثة الثانية ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال
نقل من معناه اللغوي وهو الموافقة الى معنى الاصطلاحي فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول
اليه ان كان هو احد الثلثة فمعنى المصدرية باق في المنقول اليه وان كان هو القاعدة فمعنى

المصدرية غير باق فخالف المنقول اليه المنقول عنه من تلك الجهة ايضا ونحن بعد ما استقرينا المصادر
المنقولة عن معناها الاصلى الى معنى اخر كالطهارة والصلوة والزكوة والحج وغيرها وجدنا بقاء
معنى المصدرية فى المنقول اليه غالبا فالظن يلحق المشكوك بالاغلب فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب
هو احد الثلثة والظن حجة فى الموضوع المستنبط الثالثة ان القوم وان اختلفوا فى تعريف
الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات لكن احدا منهم لم يقل بان معناه هو القاعدة فيحصل من ذلك الظن
بان القاعدة ليست معنى الاستصحاب والظن حجة والجواب ان الاولى واما اولا فنمنع تبادر
احد الثلثة من لفظ الاستصحاب واما ثانيا فنمنع كون تبادر احد الثلثة من لفظ الاستصحاب ونحوه
وضعيا بعد تسليم تسليم التبادر والقرينة موجودة على المجاز فى المقام وهو ضمير الفاعل من الحكم
والنفى وما ضاهاها واما ثالثا فنقول سلمنا لكن صحة قولنا يجب الابقاء والتمسك والحكم وعدم
صحة قولنا يجب الاستصحاب النفى بالنسبة الى الظن الحاصل من غلبة عدم الاختلاف وكذا صحة الاستصحاب
حجة وعدم صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل لا يعارض الدليل الاجتهادى مقدم النص
على القول الظاهر واما عن الثانية فهو الجواب الثالث فى الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة
ايضا والحاصل انما ذكرنا من الدليل اقوى ظنا من تلك الشبهات فان قلت لا تطرح ظهور اتفاق
الاصحاب على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكرنا فى الشبهة الثالثة بل اجمع بينه وبين
دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق وحمل دليلك على زمانك قلنا ذلك يستلزم تعدد
النقل والاصل عدمه فان قلت لا بد لنا من ارتكاب تعدد النقل لان هذا الاصل ان عملت به
من باب السببية المطلقة فلا دليل عليه وان عملت به من باب السببية المقيدة او من باب الوصف
فلا ريب ان الوصف هنا انما هو فى جانب ظهور اتفاق الاصحاب على ان معنى الاستصحاب عندهم فى
زمانهم ليس هو القاعدة فلا بد من قولك بان المنقول اليه الان غير المنقول اليه سابقا لحصول
العلم الظنى بذلك من ضم دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل قلنا نمنع اولا
حصول الظن من باب وفاقهم خصوصا بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف اقوالهم وثانيا
نقول ان لنا غير الاصل دليل اخر على صحة هذا الجمع وهو ان غالب المنقولات متحد النقل فيلحق
المشكوك بالاغلب فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليما عن المعارض
فظهر مما ذكر بطلان التعاريف الثلثة الاول واما الرابع فبطلانه يظهر مما مر لانه يجمع

ان لو

ان ين الاستصحاب حق ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال يجب العمل بكون حكم او وصف حجة على ان
لفظ الاستصحاب لم يستعمل فى هذا المعنى قط قطعا فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة واما
فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة لعدم صحة قولنا الحالة السابقة ويجب العمل بالاستصحاب
فظهر بطلان الخمسة واما الدليل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر
من قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة الملازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب ولفظ حجة
كما هو موجود فى مثل اسد يرمى فان قلت لو كان الاستصحاب حقيقة فى القاعدة ومجازا فى الثلثة
الاول لكان اللازم وجود المنافرة عدم استعماله فى الثلثة مع انا نرى انه لا منافرة فى قولنا يستصحب
او استصحابا للحالة السابقة قلنا وجود المنافرة وارتكاب المجاز فى هذا الاستعمال يقينى لا يقبل
الانكار اما على القول بحقيقة الاستصحاب فى القاعدة فواضح واما على القول بحقيقته فى
احد الثلثة فلا انكار التجريد الذى هو من اقسام المجاز فان المراد من الاستصحاب فى قولنا
استصحابا للحالة السابقة قلنا وجود المنافرة ليس الا نفس الابقاء مجردا عن الحالة
والمفروض انه غير موضوع بازائه ثم النقل فى لفظ الاستصحاب يقينى لا تعيينى لا اصالة
تاخر الحادث وغلبة النقل التعيينى وما يقال ان النقل التعيينى يحتاج الى قراين كثيرة
والاصل عدمها فمدفوع بانه اصل فى غير المتبوع ومرجوح بالنسبة الى اصالة تاخر
الحادث لانه استصحاب فى المتبوع مضافا الى ان الاصل لا يعارض الغلبة هذا والاظهر عندى
ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان كما كان الامر الثانى فى ان هذه المسئلة اصولية
ام فرعية والاظهر فى بادى النظر الاول فنقول لا ريب انه ان كان حجية الاستصحاب
من باب الوصف اندرج فى المسائل الاصولية لكونه ح جزئيا من جزئيات العقل وان كان
حجيته من باب الاسباب ففى اندراجه فى الاصول او الفروع اشكال من حصر الاكثرين
الادلة فى الاربعة وليس منها الاستصحاب فيخرج عن المسائل الاصولية وما فى بعض
ان الاستصحاب ان اخذ من الاخبار فهو من السنة والا فمن العقل فهو فاسد لما قيل
من ان الدليل على حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء فلا يدخل فى الادلة الاربعة
لان مدرك حجيته ح غير الادلة الاربعة اذ للقايل ان يقول ان الاستقراء انما
حجة من باب الوصف او السبب وعلى التقديرين داخل فى الاربعة لانه لو كان

كل لزم حصر الدليل والعقل لانه مدرك الكل وما قيل بني ان موضوع علم الاصول
هو الدليل بعد ثبوت دليلية فح لا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر
ونحوها من المسايل الاصولية لان ذلك اثبات الدليلية للعوارض الدليل فتلك المسايل
من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق اذ موضوع علم الاصول ليس هو الكتاب المقيد
بالحجية حتى يكون الكلام في الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا بشرط بل هو الكتاب
من حيث عروضه العارض فيكون النزاع في الحجية داخلا في العلم فظهر انه لو كان حجية
الاستصحاب من المسايل الاصولية كان مناف لحصر الكل في الادلة في الاربعة بل لازم حجية
الاستصحاب ح عدم حصر الادلة في الاربعة والعجب منهم انهم حصروا الادلة في اربعة ومع
ذلك قالوا بحجية الاستصحاب وقد عرفت ان الحصر ملازم لعدم حجيته والحجية ملازم لعدم
الحصر فهذا تناقض مضافا الى ان الاصل الحصر في الاربعة يقتضي عدم كون العلم المسبب من
الرمل والجفر ونحوهما بالاحكام الشرعية من ادلة الفقه وهو بين الفساد فظهر مما
ذكر وجه اشكال الاندراج في المسايل الاصولية اذا قلنا بالحجية من باب الاستصحاب واما
وجه الاشكال في الاندراج في الفروع ح فهو انه يلزم ح دخول ما ليس من المحدود في الحد
فلا بد من خروجه عن الفروع ايض وتفصيله ان الاحكام الفرعية على اقسام ستة لان
متعلق الحكم الشرعي اما فعل ظاهري من المكلف كالصلوة التي تعلق بها الوجوب واما فعل باطني
كالنية العارض عليها الوجوب واما ليس بفعل المكلف بل عليه كالحدثية والمتطهرية
اللتين هما حكمان وضعيان عارضان لبدن المكلف فان الحكم الوضعي هو ما سوى الحكم
التكليفي من الاحكام الشرعية كاينا ما كان واما المتعلق عين من الاعيان الخارجية كا
الطهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب فان الوضعي يتعلق بالاعيان الخارجية
ايض بخلاف الحكم التكليفي فانه يختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال العين الخارجي
كالسببية العارضة لزوال الشمس وهي الدلوك اذا ظهر ذلك فنقول ان مسئلة الفقه
على ما قالوه هو ما يعرض فعل المكلف وذلك فيه احتمالات الاول كون المراد من العروض
العروض الحقيقي ومن الفعل الظاهري الثاني هو ذلك مع كون المراد من الفعل الاعم من
الظاهري والباطني الثالث كون المراد من العروض الاعم من العروض الحقيقي والمجازي اي بلا

واسطة

واسطة ومعها ومن الفعل الظاهري الرابع ذلك مع كون الفعل اعم من الظاهري والباطني
وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من الستة عن الفقه وهو واضح الفساد
وعلى الثاني لا عكس لخروج ما سوى الاولين من الستة عن الفقه ولا طرد ايض لدخول بعض
مسايل الكلام كالايمان والاسلام لا طرد لدخول كثير من المسايل الاصولية بل كلها في
الفقه لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهري للمكلف ولو بوسايط واما
اندراج بعض مسايل الكلام ح كالايمان والاسلام فمدفوع بان الايمان والاسلام لهما جهة
ومن هذه الجهة داخلان في المسايل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسه من جهة لا يعرضان
للطول للفعل الظاهري للمكلف اصلا بل هما من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة
من المسايل الكلامية فلا نقض لهما وعلى الرابع بعكس فلا يطرد لدخول اغلب المسايل
الاصولية وشطر من المسايل الكلامية فظهر مما ذكر ان اندراج الاستصحاب في الفروع
مستلزم لدخول ما ليس من المحدود في الحد ثم ان اهل الميزان جعلوا المعيار في تميز مسايل
كل علم وموضوعه ان المسايل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها في ذلك العلم
والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول ان تنقيح الكلام في هذا
المقام لتميز مسايل كل علم وموضوعه وتشخيص مسايل الفروع والاصول وموضوعيهما
يقتضي رسم مقامات ستة الاول في بيان معيار لتميز مسايل كل علم عن غيره فاعلم ان
مسايل كل علم عبارة عن مطالب دون العلم لاجل بيانها والشاهد على ذلك المعيار
هو الوجدان والعيان فان قلت ان العلم هو نفس المسايل فاخذه في مفهوم المسايل
تعريف للشيء بنفسه قلنا ان العلم قد يطلق على الملكة وقد يطلق على المسايل انفسها وقد
يطلق على التصديق بالمسايل وقد يطلق على ما دون من الالفاظ والنقوش والمراد من العلم
في التعريف هو الاخير فان قلنا انه ليس معنى حقيقيا للعلم فان قلت لازم قولك
من ان المسايل عبارة عما دون العلم لاجل بيانه هو دوران المسايل مدار التدوين
والعدم بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسايل الاصول لم يكن له مسايل وهو فاسد ايض
لازم قولك عدم كون المسايل المستحدثة من العلم لعدم كونها مدونة قلنا اما الايراد
الاول فهو فاسد اولا بالنقض على تعريف اهل الميزان الذي تقول به اذ اللازم ح دوران

وجه الاشكال

في مسائل كل علم وموضوعه

المسايل مدار البحث لانك جعلت المسايل العوارض الذاتيه المبحوث عنها لا نفس العوارض
فاما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانك ان اردت من عدم المسايل على فرض عدم التدوين
عدم مسايل هذا العلم على فرض عدم التدوين منه فبطلان اللازم ممنوع والملازمة مسلمة
لان كون المسايل مسايل هذا العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان اردت عدم المسايل
نفسها فالملازمة ممنوعة اذ اللازم لتلك المقالة ليس الا عدم مسايل هذا العلم على فرض
عدم التدوين لا عدم المسايل مطلقا وثالثا بان المراد مما دون العلم لاجله هو ما من
شانه التدوين الفعلي واما الايراد الثاني ففاسد ايضا لان المراد هو نوع المطالب
لا خصوص الاشخاص المقام الثاني في تميز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة
عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسايل ومتعلقا به بحيث يصح حمل كل الاحكام
والعوارض على ذلك منوع الموضوع وهو قد يكون واحدا كما في علم الاصول وقد يكون
متعددا المقام الثالث في تميز مسايل الفقه عن غيرها فاعلم ان الاحكام الالهية
اما يرتبط بالعقايد محضا ولا دخل له في العمليات ولو بعيدا كما في الوجوب النفسي
للاسلام واما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بواسطة ولكنه تكون مباني لما سواه
من ساير الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد واما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو
بعيدا ولكنه ليس من المباني كوجوب الصلوة والصوم والحج ونحوها وهذا ينقسم على
قسمين احدها يكون الحكم فيه تكليفيا والفعل ظاهريا والعروض حقيقيا كما مثلنا
وهذا هو القسم الاول من الستة وثانيهما ما لا يكون كذا اعم من الاقسام الخمسة
الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسايل الفقهية ليست هي
القسم الاول من الاربعة بل هو من الكلام ولا ريب في عدم كونها القسم الثاني ايضا من
الاربعة لانه المسايل الاصولية ولا ريب ايضا في كون القسم الثالث من الفقه لكن
الاشكال في ان القسم الرابع ايضا من الفقه ليكون جميع الستة السابقة من الفقه ام لا
يمكن ان يقال ان القطع بان الداعي على تدوين الفقه هو بيان موارد الطاعة والعصيان
وان ذلك لا يحصل الا في ضمن الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك
جعلوا مسايل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف وكان الظاهر من الفعل هو الفعل

الظاهر

في بيان تميز موضوع كل علم عن غيره

في بيان تميز مسايل الفقه عن غيره

الظاهري يقتضي ان يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المرتبطة بالافعال
الظاهرية ومقتضى ما ذكرنا في تميز مسايل العلم ان يكون مسايل الفقه منحصرة بالحكم التكليفي
المتعلق بالفعل الظاهري للمكلف فيكون مسايل الفقه منحصرا في القسم الاول من الستة
ويكون الخمسة الباقية من المسايل الفرعية فيكون الفرعية اعم مطلقا من الفقهية
لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية مختصة بالقسم الاول من الستة مضافا الى تصريح
صاحب لم ده وغيره بكون مسايل الفقه هي العوارض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير
ولكن يشكل ذلك باطباق العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة باجمعها في كتبهم
الفقهيه وانه لو ذكر واحد من تلك الاقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على فساده فالاظهر
ان مسايل الفقه مرادف لمسايل الفرع وانه لا دليل على اعتبار قول صاحب لم ده ومن تبعه
وحذى حذوه لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عباير هم حيث لم ياخذوا قيدي الاقتضاء والتخيير في
تعريف مسايل الفقه ولعدم التلازم بين الداعي والمقصود من الجانبين ان يكون الداعي اخص
والمقصود اعم المقام الرابع في تميز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بالمعنى الاعم لانه القدر
المشترك بين موضوعات المسايل كما مر في بيان مطلق الموضوع المقام الخامس في بيان
مسايل اصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما يرتبط ولو بعيدا بالعمل مع كون تلك الاحكام
مباني لما سواها من ساير الاحكام المقام السادس في بيان موضوع علم الاصول قالوا ان
موضوع الاصول الادلة الاربعة ولنا معهم كلام ان الاول ما مر من منع الحصر الثاني
منع تعدد الموضوع للعلم وجعل الموضوع متعددا صحيح اذا لم يكن جعله واحدا وهو هنا
ممكن فنقول موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسايل الاصولية
نظرا الى كونه من المباني وكذا مسايل الاجتهاد والتقليد باجمعها لانها مباني للمقلدين
وليس المراد من المباني جميع الامة فلا يقدح اختصاص المبانية بالمجتهدين في الادلة الخاصة
وبالمقلدين في مسايل الاجتهاد والتقليد فان قلت جعل موضوع علم الاصول هو المباني
يستلزم كون بعض مسايل الفقه كاصل البراءة من الاصول فينتقض التعريف طردا
قلنا ذلك الايراد ناش عن غلط القاعدة الاصولية والفرعية والمعيار في تميزها هو انه

في بيان موضوع علم الفقه

في بيان مسائل اصول الفقه

في بيان موضوع علم الاصول

ان كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل
عقد وان كان المفاد من المتفرعات فالقاعدة اصولية كقاعدة الاستصحاب التي تتفرع منها كل حكم
شرعي من التكليفي والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المفاد مندرجا تحت القاعدة فهي فرعية
وان كان مستنبطا منها فهي اصولية فاصل البراءة من حيث اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي ومن
اعتباره هو اصولي لدخوله في مسئلة التحسين والتقبيح العقليين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب
مسئلة اصولية فلو جعلنا حجيته من باب الاسباب فهل يدخل في الادلة الاربعة ام لا بل هو دليل
خامس وقد عرفت فساد ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ماخوذة من الاخبار
اندرج الاستصحاب في السنة لما مر من ان الاعتبار لو كان بمدرك المدرك انحصر الدليل في العقل
وما يقال ان المناط عند الفاضل السابق الذكر انما هو مدرك الحكم والعقل انما هو مدرك المدرك
فهو فاسد اذ لا يلزم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها
وهو بط بنفيه عباراتهم على انه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية
لاندراجها من الموضوعات الصرفة فان قلت اذا خرج الاستصحاب من الادلة الاربعة فما وجه حصر
الادلة في الاربعة كما فعله الاكثر قلنا وجهه ان الاستصحاب عند المعظم كان حجيته من باب الوصف
فكان داخلا في العقل فالحصر الادلة في الاربعة وما قيل في وجه الحصر من ان مقصودهم الحصر
الادلة المجمع عليها في الاربعة مدفوع بان شيئا منها ليس بمجمع عليه وما قيل في وجهه من
ان الحصر اغلبي مدفوع بان موارد الاستصحاب اغلب مما سواها فظهر هنا ان الاستصحاب
من المسائل الاصولية سواء اخذناه من العقل او السنة هـ ... لا يمكن انتهى ان الا
مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما مضى هي احوال المباني بحيث يكون كل من المباني مدركا
للحكم ومفيدا له ويكون نفس تلك الاحوال من الحجية او العدم موجبا لاستقرار المفاد في الذمة
كما ان حجية اجتمعوا اتموا الصلوة موجبة لاستقرار ذلك المفاد في الذمة فهذه اي الحجية
من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فان دلالة لا تنقض على الحكم من الوجوب والتحريم
والطهارة والنجاسة ليست الا كدلالة اتموا على وجوب الصلوة وليس شئ من الدلالتين
بمسئلة اصولية والحاصل ان كلما يصح اسناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فهو مفاد من
الاحكام الفرعية كلا تنقض اه ومن هنا اندفع ما قيل من ان اللازم من كون حجية خبر

الواحد

الواحد مسئلة فرعية لدلالة المفهوم ابة النبأ عليها وذلك لعدم صحة اسناد الحكم الفرعي المستفاد
من الخبر الى الاية وبالجملة كون الحكم كليا لا يوجب جعله مسئلة اصولية فكما ان مفاد قوله من كان
على يقين من وضوءه فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث ليس الا حكما فرعية فكذا قوله من كان
على يقين فشك فليمض على يقينه والحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام العارضة للفعل
الظاهري للمكلف ولو بعروض بعيد مع عدم كونها من المباني للاحكام اخر والحكم المستفاد من
جزئي المدرك ولو من باب الالتزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب
الاستلزام حكم فرعي والاستصحاب ايض من هذا الباب فان المستفاد من لا تنقض امران احدهما
حرمة النقض ووجوب الابقاء والاخر بقاء الاحكام الثابتة في الان السابق وليس هنا الا
حكما فرعية ولو سلمنا انه لا يستفاد من لا تنقض الا الامر الاول لكان الامر الثاني مستفادا
منه بالاستلزام وقد عرفت ان الاستلزام من الفرع فان قلت قولهم الاستصحاب حجة ينافي
كونه فرعيا قلنا ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب التعبد لدلالة
لا تنقض وعلى التقدير ين لا ريب في ان النزاع في هذه المسئلة ليس في حجية العقل المطلق ولا
في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من النقل هنا وكذا لا نزاع في هذا البحث في حجية مطلق
الخبر ولا في حجية خصوص لا تنقض فان حجية العقل مطلقا وحجية خبر الواحد انما تثبتان في مقام
اخر وصحت على حدة وانما النزاع هنا في ان تلك القاعدة الكلية ان الاستصحاب هل لها صدق
ام لا وهو المراد من الحجية في قولهم الاستصحاب حجة فالنزاع على بناء حجية الاستصحاب من باب
السبب انما هو في اثبات دلالة الروايات وبناء على حجية من باب الوصف انما هو في اثبات حكم
العقل بذلك لا في حجية الرواية او العقل فصارت المسئلة فرعية هذا والتحقيق ان الاستصحاب
تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسئلة فرعية صار مسئلة الاستصحاب ايض فرعية اذا
عرفت ذلك فهل الظن يكفي في مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام في مقامين الاول يقع في
مواضع الاول فيما اذا كان المستصحب مسئلة فرعية كاستصحاب الطهارة والثاني فيما كان المستصحب من
الموضوعات المستنبطة والصرفة واما الموضع الاول فالظاهر فيه اعتبار الظن في مدرك
الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بان ما ثبت يدوم الى ان يعلم الزوال عملنا به
بالنسبة الى الفرعيات فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة ونحوهما الى ان يثبت الخلاف وذلك

فرق التحقيق وبحسب تبع الاستصحاب مسئلة للمستصحب فرعية

لما مر من الحجية الظن فى الفرع للدليل الرابع فان قلت ان ذلك الدليل مركب من مقدمات اربع ثلث
منها يفيد حجية الظن فى الجملة والمقدمة الرابعة منه يفيد تعيين الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع
المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما منتفيان فى المقام اما الاجماع المركب فلان كثيرا من العلماء من
جعل الظن حجة فى الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب الظن
بالحكم الظاهرى وان كان قد يجامع ذلك الظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء
فلا يلزم منه حجية الظن فى الاحكام الواقعية حجية فى الاحكام الظاهرية للعموم من فقدان
الاجماع المركب واما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه فرع عدم وجود القدر المتيقن فى البين
فهو موجود فان الظن بالحكم الواقعى قد متيقن فى الحجية قلنا ان كل من قال بحجية الظن الواقعى
قال بحجية الظن بالحكم الظاهرى اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما دل خبر على بقاء الوضوء
او الغسل الى تحصيل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهرى من الاخبار
الخاصة بالاجماع المركب ثبت حجية الظن بالاجماع لحكم الظاهرى اذا استفيد من الاخبار العامة
كقوله لا تنقض اه بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ارجح من الاخبار الخاصة لكثرة
معتضداتها واما مساوية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية فى الاخبار
العامة المثبتة للاحكام الظاهرية تحذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح فان قلت حجية
الظن بالحكم الظاهرى فى الفرعيات ملازم لحجية فى الاخبار الظن فى المسايل الاصولية مع
انك لا تقول به ووجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلى وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعى الواقعى
ثبا بيناه جزئيا لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهرى الفرعى لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم
ملازم للظن بكونه مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الظن الشخصى بمفاده فنقول
ح لعدما ثبت حجية الظن بالحكم الظاهرى الفرعى من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ان الظن
بالحكم الفرعى الواقعى لظاهرى من الظن بالحكم الاصلى لا بد ان يكون حجة ايضا فى الفرع لان
الظن الثانى اعنى المسبب من الاصولى اما ارجح من الظن الاول اعنى المستفاد من الخبر الخاص
او مساو معه وعلى التقديرين لا بد من الحجية حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح
قلنا فرق بين الظن بالحكم الفرعى الظاهرى من الاخبار الخاصة او العامة كلا تنقض وبين
الظن بالحكم الظاهرى الفرعى المسبب من الظن بالحكم الاصلى من وجوه ثلثة الاول الظن الاول

مسبب

مسبب عن نفس الدليل بلا واسطة كلا تنقض وغيره والثانى مسبب عن دليل الدليل ومع الواسطة
الثانى ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن فى المسايل التى باب العلم فيها منسد فى الاغلب
اعنى الفرعيات وحجية الظن الثانى ملازمة لحجية الظن فى المسايل التى باب العلم منفتح فيها غالبا
اعنى المسايل الاصولية الثالث ان الاحكام منها واقعية حرمة مسببة عن الصفات الكامنة
علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهرى مجعول فى الواقع من الله تعم من حق العباد وان خالف الواقعى
الاولى لمسئلة الاستصحاب والبراءة مع الاحتمال وهذا ان القسمان يشتركان فى جواز اجتماعهما مع
القطع بعدم الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار او بعدم الاعتبار ومنها ما هو
ظاهرى صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر فى الذمة للعمل فى اعتقاد المكلف قطعا او ظنا وهذا
القسم من خواصه عدم جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار او الظن بعدم الاعتبار او الشك
فيه فنقول ان الظن الاول من قبيل الثانى كلا تنقض والظن الثانى من قبيل الثالث كما لا يخفى فظهر
الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق كله نقول ان التعدى يحتاج الى دليل
وهو مفقود لان الاجماع منتف والعقل غير حاكم بجواز كون الظن فى غير المبانى معتبرا عند الشارع
دون الظن فى المبانى لزيادة الاهتمام بها واما الموضع الثانى فالذى يمكن ان يق فيه هو عدم
الحجية ح لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعى بالدليل وبقى الاصولى بحاله لعدم المخرج
الان يق ان كل من اصحاب التمسك بلا تنقض اه لم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل
خرق للاجماع المركب فلا بد اما من القول بحجية لا تنقض فى الفرعى والاصلى معا واما من نفى الحجية
فيهما معا وقد ظهر فى الموضع الاول بطلان نفى الحجية فى الفرع لاستلزامه نفى الاخبار الخاصة
المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفى حجيتها ايضا يلزم نفى مطلق الظن فى الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم
ما عصر اللمرونه والقول بحجية لا تنقض فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة فى الاستصحاب
اذا كان من باب الاسباب فى الفرعية والاصولية فان قلت انك اذا جعلت الظن حجة فى هذه المسئلة
الاصولية اعنى حجية الاستصحاب المتعلق بالمسئلة الاصولية فان اقتصرت على ذلك فقد خالفت
الاجماع المركب لان من عمل بالظن فى الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى ساير المسايل الاصولية
وجعلت الظن حجة فيها مطلقا خالفت مذهبك من عدم حجية الظن فى الاصول قلنا نقتصر على
ذلك ونمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق فى الموضع الثانى الحجية هنا والتحقيق عدم حجية

الظن في الموضع الثاني للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل بلا تنقض عمل مطلقا فالتفصيل
خرق للاجماع فهو مدفوع بانه لو لم يكن احد منا لمتمسكين بالرواية فارقا بين المسايل الفرعية
والاصلية في اعمال الظن وعدمه مع القول به وبان الاستصحاب في كونه مسئلة اصولية ام فرعية
مدار المستصحب كما هو المختار لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك
بالرواية مع عدم فرقه بين الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فارق بينهما و تمسك
بها معتقدا فرعية المسئلة مطلقا فيحصل اجماعا على العمل بالرواية من جهة واحدة بل جهة
مختلفة وتقييدية وهذا مضر بالاجماع لانه لا بد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية
واما الموضع الثالث ففيه مراحل الاولى في ان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة
بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاسباب ام لا امثاله ما لو علمنا بقلة الماء
سابقا ثم مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلافادة النجاسة فالاستصحاب يقتضي النفاد
على القلة المستلزم للانفعال بالملاقات وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد
ذلك فلملاقاة النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي حجيته وبقا
النجسة وامواله الى غير ذلك من الامثلة الثانية هو ذلك مع فرض الارتباط بالمسايل
الاصولية كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدور الرواية
من هذا الشخص المشكوك الحال الثالثة في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل
الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب السبب ام لا اما المرحلة الاولى فالحق فيها حجية الظن
وان كان الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله تم لا تنقض اليقين الا بيقين الشامل لعدم
نقض يقين القلة الا بيقين الكثرة ولازم ذلك ترتيب اثار القلة على المشكوك من النجاسة وغيرها
فان مجرد بيان البقاء على القلة ليس من شان الشارع بيانه فلا بد من الحمل على ترتيب الاثار
فيدل الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام و
الاقتضاء وقد مر ان الظن في الفرعيات حجة فانقلب المعمم لحجية الظن في الفرع الى هنا ان كان
هو الاجماع فهو منتف لان من الاقوال الحجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وان كان
هو العقل فلا يدل هنا لجريان العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات ويكون
الفارق نفس الحكم والموضوع قلنا اولا انه لا شك في انه لو ورد خبر خاص في موضوع خاص

مرتبطا

مرتبط بالفقه وافاد الظن كان يدل الخبر على انه لو علم قلة ما سابقا ثم شك في كثرته فلا بد من الحكم بالقلة
وترتيب اثارها حتى يعلم الكثرة يعمل به كل من عمل بالظن للاجماع ح نقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد
للظن في الموضوع الصرف المرتبط في الفقه وبين الخبر العام كذلك ان لم يكن الاجماع فالعمل بالظن الحاصل
من الخاص دون العام اما ترجيح للمرجوح او بلا مرجح كما مر نظيره وثانيا نقول ان المقدمة المعممة
اعني الاجماع المركب موجود فانا لا ندعي الاجماع في مسئلة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات
حتى تقول بما تقول بل نقول ان كل من تمسك بلا تنقض وقال باعتبار الظن السبب في الاحكام
الفرعية العينية المرتبطة بالموضوع عمل به في الفرعية المرتبطة بالموضوع ايضا والعمل ايضا قاطع
بان الارتباط بالموضوع والعدم ليس فارقا فالمعممات كلاهما موجودان واما المرحلة الثانية فالحق
فيها عدم حجية الظن في مدرك الاستصحاب من باب الاسباب للاصل ولا معمم هنا لحجية الظن لان العقل
مجوز لحجية الظن في غير المباني وعدم حجيته في المباني واما الاجماع فهو وان كان موجودا لكنه
قد مر ان الحيثية تقييدية لا تعليلية واعلم ان عدم اعتبار الظن باعتبار الاستصحاب من باب الاسباب
في المسايل الاصولية وما يرتبط بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دايرا بين
المحذورين كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي اما مطلقا او اذا كان الحي اعلم
ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه اما اذا دار الامر بين المحذورين كالمسئلة المفروضة
حيث ان العلماء اختلفوا في حرمة الرجوع ووجوبه وكالتخيير المتجزي المسبوق بالاطلاق
او التقليد فنقول باعتبار الظن بالاستصحاب من باب كونه مرجحا لاحد المحذورين لا استقلالا
واما المرحلة الثالثة وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاسباب في الموضوع المستنبط
كاصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انصراف
الاخبار الى الموضوعات المستنبطة ففيها اشكال من ان الظن بالموضوع بالنسبة المستنبط ملازم
للظن بالحكم الفرعي الظاهري ومن اصالة حرمة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي
الواقعي او الظاهري المسبب من الدليل بلا واسطة واما كان بواسطة الظن بالمستنبط فخروجه
عن الاصل لا دليل عليه والحاصل ان المعمم لحجية الظن من الاجماع والعقل منتف هنا مضافا الى
ان التمسك بقوله لا تنقض ملازم لعدم التمسك به ح ولا يلزم من وجوده عدمه فهو
مح بيان الملازمة ان العلماء بنوا امورهم على اصلين احدهما اصالة عدم السقط الا شكا في سقط

مختار

لموضوعا

الراوي من الرواية بعضها والاخرا اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في الحاق الراوي كلاما بالحديث

ومبنى الاصل الاول واضح للان مرجع الشك فيه الى الشك في ان الصادر من المعصوم ع هل هو

القدر الصادر من الراوي ام ازيد ولا ريب ان الاصل عدم الصدق وان اجتمع ما نقله الراوي واما

مبنى الاصل الثاني فغير واضح لان الشك في الزيادة من الراوي والعلم يرجع الى ان الصادر

من المعصوم هل يكون القدر الذي روى عنه الراوي او يكون انقص ولا ريب ان الاصل عدم

الصدق وربما يحتمل زيادته من الراوي عن المعصوم فيكون التمسك الاصل الزيادة ولا ينفع

برواية لا تنقض في حجية الاستصحاب لاحتمال ان يكون اللفظ الصادر من المعصوم انقص من

ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا تنقض فيلزم من صحة التمسك به ولكن يمكن الجواب

عن ذلك بوجوه الاول ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد

على الاصل فيحصل من الغلبة الظن بعدم الزيادة وهذا الظن قطعي الاعتبار فيدخل ما نحن فيه

في المستثنى اعني الا بيقين ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى اصالة الزيادة لان مجراها

صورة الشك ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظن من اصالة عدم الزيادة الا

عدم الزيادة بقرينة ان الاستصحاب لا يجري هنا بل تقتضي الزيادة الثاني سلمنا ان الاصل الزيادة

عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص الحديث الاستصحاب بل يقطع بانه لو صدر

من المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي الثالث اما لو قلنا بانصراف

لا تنقض الى الموضوعات المستنبطة لما يفهم منه عرفا اجراء القاعدة في نفس لا تنقض فيفهم من

من الحديث ان مورد النهي عن اليقين لنقض هو ما سوى هذا المورد ونظيره في ذلك

في الاخبار في الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي اجري به السيد المرتضى ره

حيث قيل في رده انه لو كان كون قول السيد حجة لزم عدم حجية قوله لان قوله ايضا

المنقول خبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا ينصرف الى نفي قوله فظهر مما مر ان الظن بحجية

الاستصحاب من باب الاسباب ليس بحجة في الموضوع المستنبط المقام الثاني في ان الظن في مدرك

الاستصحاب حجة ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف والكلام في هذا المقام ايضا كالكلام

السابق بعينه في مواضع لان المستصحب اما حكم فرعي واما حكم اصولي واما موضوع صرف

مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق في تلك المقامات هو

التحقيق

التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا ثمة لان اللازم لهذا

الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي الذي دل الدليل على حجية بخلاف ثمة فان الظن اللازم فيه هو

الظن بالحكم الواقعي الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الالهي فليس

بحجة ايضا لان الكلام ح يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها

الحجية ان طابق الحالة السابقة والا فلا والاظهر عدم الحجية مطلقا لعدم الدليل على حجية

الظن الذي يكون متعلقا بالحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف بل القدر

الثابت حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف

عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون عكس ثم المفصل اما ان يقول

بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة

انه ظن بحكم فرعي والظن في الفرع حجة مع عدم مدخلية للحالة السابقة في ذلك بان لم يتسبب

الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة من دون

مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي او يقول بالحجية من جهة ترك الامرين معا ومدخليتهما

في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم الفرعي مع مطابقة للحالة السابقة ان كان

الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانيا

ان الفرق ح في الحجية بين المطابق للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم اذ لعل عدم

مدخلية المطابقة والحجية انتفى الفرق بين المطابق وغير المطابق لوجود المناط وهو

الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وان كان الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم

ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي في الاستصحاب

لا من باب الاسباب لا ينافي ما مر سابقا من حجية ذلك الظن بخلافه اذا قلنا بحجية الاستصحاب

من باب الاسباب لان الظن هنا متعلق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلي الفرعي الا ان يقال ان

العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئي والكلي فمحض الجزئية والكلية لا تصير سببا للفرق

فتدبر ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا

فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقام خاص كالظنون الرجالية والظن

باجتهاد المجتهد وغيرها الامر الثالث اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم

الى قسمين وجودى وعدمى وباعتبار المتعلق الى حكمى وموضوعى وباعتبار الدليل الى استصحاب
حال العقل واستصحاب حال الشرع وعلى الاخير اما استصحاب حال النص واما استصحاب حال
الاجماع وقد يعبر عن استصحاب حال العقل باصالة النفى اى البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح
والغرض فيما ذكرنا ليس حصر الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبصرة والا فقد يكون
الاستصحاب استصحابا بالحالة شئ خارج عن الادلة المعهودة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع
فى الاستصحاب يقع فى جهات الاولى لا ريب فى دخول الاستصحاب الوجودى فى محل النزاع ويظهر
من بعض المتاخرين كون الاستصحاب العدمى ايض محل النزاع والحق خلافه لوجوه الاول الاجماع
المحكى عن الفاضل وصاحب الرياض على خروج العدمى عن النزاع الثانى اتفاق العلماء
قديما وحديثا على التمسك بالايات والاخبار مع ان التمسك بها من دون ضميمة الاصول
العدمية غير ممكن الا فيما شذ وندر ودعوى كون المجمع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية
الفساد فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول العدمية الثالث اشعار بعض ادلتهم
بذلك حيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا انقلب من
الامكان الذاتى الى الاستحالة واذا جاز ثبوته فى الزمان الثانى كما كان اولا فلا ينعدم الا
لمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر الا بمؤثر فاذا لم نعلم بالمؤثر فيكون
البقاء ارجح فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب واجيب عن ذلك بانه مبنى على عدم
احتياج الباقى فى البقاء الى المؤثر وهو خلاف الحق بل يحتاج فى البقاء ايض الى المؤثر كما يحتاج
اليه فى الحدوث ولا يخفى انه بعد ملاحظة الجواب والدليل يظهر ما ادعيناه من كون النزاع
فى الوجودى وما قيل لعله النزاع اعم والدليل اخص من المدعى فهو خلاف الظاهر سيما مع ملاحظة
عدم تصدى المجيبين لذلك الرابع ان الظاهر من قولهم اختلفوا فى استصحاب الحال
هو الوجودى مضافا الى تصريح بعض الاجلة فظهر خروج العدميات عن النزاع الجهة الثانية
لو قلنا بدخول العدمية فى النزاع فهل استصحاب حال العقل المسمى باصالة النفى ايض داخل
ام لا الاظهر لا لان الظاهر من استصحاب الحال واستصحاب الحالة الثابتة من الدليل الشرعى
وايض يكشف عن خروج اصالة النفى تعدد العنوان الجهة الثالثة اعلم ان النزاع الواقع
بين العلماء انما هو فى حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب واما النزاع من باب السبب

فانما

فانما ظهر من المتاخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب السبب والسر فيه كون النزاع
واقعا بين العامة والخاصة ولذا لم يتمسكوا فى حجية الاستصحاب باخبار الائمة عم واما من باب السبب
فحالهم من حيث الوفاق والخلاف غير معلوم ثم ان الاشهر فى المسئلة مع قطع النظر عن السبب
والوصف انما هو على حجية الاستصحاب على اشكال اذا عرفت ما ذكرنا علم ان الاقوال فى المسئلة
يرتقى الى عشرة ثالثها الحجية فى الموضوعات لا الاحكام ورابعها العكس وخامسها
الحجية فى الاحكام الوضعية لا فى غيرها من التكليفية والموضوعات الخارجية وسادسها
حجية استصحاب حال غير الاجماع لا استصحاب حال الاجماع والموضوعات الخارجية وسابعها
الحجية فيما لم يكن الشك فى المقتضى بل فى حدوث المانع او مانعية الحادث وثامنها
الحجية اذا شك فى طرو المانع وعدمها اذا شك فى مانعية الطارى وتاسعها الحجية من حيث
الوصف لا السبب وعاشرها عكس ذلك والمختار الحجية مط اذا ظهر تلك الامور الثلثه فلنرجع
الى المقامات فنقول المقام الاول فى اثبات حجية الاستصحاب فى الجملة والدليل عليه وجوه الاول
الاخبار العامة المروية من الثقات منها صحيحة زرارة عن الباقر عم قال له الرجل ينام وهو
على وضوء اوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام
القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه
شئ وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين والا فانه
على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وجه الدلالة
ان قوله عم لا تنقض فى قوة الكبرى الكلية اى كل من كان على يقين من شئ حرم عليه نقضه
الا بيقين اخر مضافا الى ان قوله عم فانه على يقين من وضوئه كاف فى اثبات المطلوب اعنى
حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى حجية مطلق الاستصحاب منصوص العلة والعجب من صاحب الذخيرة
حيث نفى حجية الاستصحاب فيما اذا شك فى مانعية شئ كالمذى للوضوء او شك فى كون شئ
فردا من المانع المعلوم المانعية كالخفقة والخفقتان اذا شككنا فى صدق النوم عليهما مع ان
مورد الرواية اما القسم الاول او الاخير ولا يخرج عن هذين القسمين اللذين منعهما هذا
المحقق والحاصل ان الرواية فى الجملة مثبتة لحجية الاستصحاب فان قلت حمل الرواية على ظاهرها
ح لان الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى لظاهر الرواية انه لا ينقض اليقين

الاقوال

مختار

الفعلي الشك الفعلي ولا ريب ان اجتماع اليقين الفعلي مع الشك مح فكيف يرضى بعدم النقض فان
النقض لازم عقلي وبمجرد الشك ينتقض اليقين فلا بد من اخراج الرواية على ظاهرها والحمل
على خلاف الظاهر وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق ليدل على حجية الاستصحاب
كذا يمكن حمل اليقين فلا بد من اخراج على الظن ليكون المعنى لا تنقض الظن بالشك فيكون
الرواية دليلا على حجية الظن لا دخل لها بحجية الاستصحاب ح وتوهم ان الشك ايض لا يجامع
الظن فلا يمكن الحمل على المعنى اللاحق اى الظن مدفوع بان الشك معناه اللغوى مجرد الاحتمال
لا ما يساوى طرفاه فيصح الحمل على المعنى اللاحق ايض كما يمكن الحمل على المعنى الاول وحيث تعدد
الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال قلنا اولا ان الظ من قوله لا تنقض اليقين هو اليقين
السابق بعد ملاحظة قوله فى صدر الرواية الرجل ينام وهو على وضوء والظ من الشك الشك
اللاحق ح فهنا قرينة على ارادة المعنى الاول بعد نفى الحقيقة فلا اجمال لرجحان احد المجازين بسببها
عدم ذلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن مجاز وحمله على اليقين السابق تقييد لان اليقين حقيقة
فى القدر المشترك بين اليقين السابق واليقين الفعلي واليقين اللاحق ح الحاصل بعد ذلك
بحكم عدم صحة سلب اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره فى اليقين الفعلي ظهورا اطلاقيا وضعيا
واذا ثبت كون اليقين السابق من افراد اليقين حقيقة بخلاف الظن تعين الحمل على الفرد لكونه
تقييدا مقدما على المجاز فثبت المطلوب فان قلت التقييد مقدم على المجاز لكن لا اذا كان تقييدا على الفرد
الغير الظاهر اعنى اليقين السابق فان المجاز ارجح من هذا القسم من التقييد او مساوله قلنا
اولا ان التقييد مقدم مط على المجاز وثانيا ان المرجوحية لو سلمت فهى بدوية وبعد ملاحظة
صدر الرواية يصير التقييد راجحا مضافا الى ان الاستعمال اليقين فى الظن غير معهود كما قاله
بعض الفحول وثالثا انا سلمنا حيث عدم رجحان حمل اليقين على الظن وعدم اولوية التقييد من المجاز
هو تقييد لكنا نقول انك اذا جعلت اليقين فى قوله لا تنقض اليقين بمعنى الظن فلا بد لك ان تجعل
اليقين فى قوله فانه على يقين من وضوئه بمعنى الظن ايض والا لم يرتبط الصدر مع الذيل اذا
المعنى ح فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض الظن بالشك واذا جعلت اليقين بمعنى الظن فلا بد لك
اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الاول عن معناه الاصلى اى الغسلات والمسحات الى معناه
المجازى ايض اى الطهارة لانه اذا بقى على معناه الحقيقى بعد جعل يقين السابق عليه بمعنى الظن

فاما

فاما ان يكون المراد على ظن من وضوئه السابق واما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه الموجود فى الحال
ان كان الاول فهو فاسد لانه على يقين من وضوئه السابق على لا ظن منه وان كان الثانى ففاسد ايض
لان وضوئه بالمعنى الحقيقى قد سبق فلا معنى للظن بوجوده فى الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة
فيكون المعنى ح فانه على ظن من طهارته بالفعل ولا تنقض الظن بالشك فيلزم ثلث مجازات
كلها خلاف الاصل وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الا خلاف اصل واحد
وهو التقييد فيكون ارجح قطعا وثالثا انا سلمنا عدم اولوية التقييد وعدم اولوية ما هو اقل
مخالفة للاصل لكن نقول اذا جعلت معنى الرواية فانه على ظن من طهارته ولا تنقض الظن بالشك
فلا بد لك من اخراج لفظ ليتيقن ولفظ يقين الواقعين فى الرواية عن ظاهرها وارادة الظن
منهما لانك لو ابقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة
مع ان مقتضى التعليل الذيل بحجية الظن بعدم الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد
من حملهما على الظن ايض فيلزم خلاف اصلين آخرين ويلزم مع ذلك اخصية التعليل من المدعى
اذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك انه لا يجب الوضوء حتى يظن بعدم الطهارة والدليل
المذكور اعنى فانه على ظن من طهارته لا يجرى دليلا الا على صورة الظن بالوضوء واما صورة
الشك المساوى فيه فلا يظهر من التعليل مع دخوله فى المعلل ورابعا انا نمنع عدم جواز اجتماع
اليقين والشك الفعليين بل هما يجتمعان فى زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق
ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل ان متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما فى
زمان واحد الا ان يدعى ان ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما وح يكون اجتماعهما فى زمان
واحد محالا فان قلت كما يمكن حمل اليقين فى قوله لا تنقض اليقين على الجنس ليكون دالا على المط
كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دالا على المط اعنى حجية مطلق الاستصحاب
وبعد تعدد الاحتمال سقط الاستدلال بل نقول ان الاحتمال الثانى متعين لانك جعلت
قوله ولا تنقضه بمنزلة الكبرى الكلية ولا بد من حمل اليقين على يقين الوضوء ليتكرر الحد
الاوسط قلنا تمامية الاستدلال غير موقوفة على قوله ولا تنقض اذ يكفى فيها قوله فانه
على يقين من وضوئه لحجية منصوص العلة عرفا فانه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هو
اللباس لانه اسود او سوادة او للسواد مبغوضية كل لباس اسود له ولا يكون مدخلية

لاضافته الى المحل الخاص من عدم العموم بل يفهم العموم عرفا وانه ليس للاضافيه مدخل في الحكم كما لو قال
الطبيب للمريض لا تأكل الرمان لحموضته بل يمكن ان يقال ان قوله ولا تنقض ايض يفهم منه العموم
عرفا كما لو قال لا تأكل الرمان لحموضته والحامض مضر لك والقول بانه من القواعد المقررة حمل
المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعم وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول وان ما نحن فيه من هذا الباب مدفوع بان حمل الرسول الثاني في الاية الشريفة على
الجنس والعموم غير معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية واما في الرواية
فلما امكن الحمل على العهد وكان الاول حقيقة والثاني مجازا حملناه على الاول لتقدم الحقيقة على المجاز
فالمط ثابت الا ان يقال ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس والعهد معا كما هو الحق فلا يتم هذا الجواب
ولكن نقول في جوابه انا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة
بل المعيار العرف وهو يفهم هنا العموم ثم ان ما ذكره المورد من ان حمل قوله لا تنقض بمنزلة
الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذرا من عدم تكرر الاوسط مدفوع اولا بان
ذلك مستلزم لتكرار المطلب الواحد لان هذا المعنى قد علم من قوله فانه على يقين من وضوئه
فلا يحتاج الى اعادته ثانيا فلا بد من حمل قوله لا تنقض على العموم حتى لا يلزم التكرار فتم وثانيا
ان جعل قوله لا تنقض بمنزلة الكبرى الكلية وقوله فانه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى
لا يخالف شرط الشكل الاول كما زعمت لان التقدير ح ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض
بالشك فالوضوء لا ينقض بالشك فان قلت على فرض هذا التقدير التقدير يرتفع الصغرى والكبرى
لزم اضمار جزاء قوله عم والا فالتقدير ح وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء
لان الوضوء يقيني لا ينقض بالشك ولا ريب ان الاضمار خلاف الاصل قلنا الاضمار خلاف
الاصل ولكنه يرتكب لقيام الدليل فان قلت اين الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة جعل
قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم في وعدم مجيء
الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فعدم ترتب ذلك على الشرط يقتضي اضمار الجزاء
فان قلت يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون
المعنى والا استيقن ولم يجئ من ذلك امر بين فيكون على يقين من وضوئه في الظاهر من
قبلي ولا تنقض اليقين الوضوء والظاهري او مطلق اليقين الظاهري بالشك فالرواية

لا تدل

لا تدل على الطهارة الا ان مفادها هو لزوم العمل بما علم انه حكم ظاهري للحجية الاستصحاب حيث تعدد
الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال قلنا ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه
مستلزم لاضمار الجزاء وحمل اليقين على اليقين السابق فهذه خلاف اصول ثلثه واما
الاحتمال الذي ذكرت فهو مستلزم لتاويل قوله فانه على يقين من وضوئه وحمل على الانشاء
وحمل اليقينين على اليقين السابق الظاهري لا الواقعي مع انه الظاهر من اليقين وحمل الوضوء
على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول ارجح فان قلت ان ما ذكرنا انما يصح لو جعلنا الجزاء خصوص
الفقرة الاولى واما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فالجواز ان يكون المراد
من اليقين المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين
بل الظاهر هو الاول لان المعصوم انما هو في مقام بيان حكم مورد السؤال على الظاهر
ومع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وعلى كل من الاحتمال المفرد المحلى يكون
حقيقة والحاصل ان الرواية يحتمل احتمالات ثلثة اضمار الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء
وجعل الفقرتين جزاء والاوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه والاخير ارجح من الاول
لعدم كونه ملزوما للاضمار المخالف للاصل ومع التنزل فلا اقل من المساوات فلا
يتم الدليل قلنا الجزاء في خصوص الرواية اما مضمر او الجزاء هو الفقرة الاولى او
الجزاء هو الفقرة الثانية او الجزاء الفقرتان مركبة فتلك احتمالات اربعة والثاني منها
قد عرفت مخالفته للاصول وفهم العرف والاخير منها فاسد ايض اذ يلزم ح كون
الفقرة الاولى لغوا لصحة القول بانه ان لا يستيقن فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء
بالشك فالاعراض عن الايجاز الى الاطناب لا فائدة فيه فيكون لغوا فدار الامر بين
الاضمار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المط بعد حجيته
منصوص العلة لكن الاضمار اولى لعدم صحة الفصل بين الشرط والجزاء فانه صحيح
كما في قولنا ان جاءك زيد فلجيئه يجيء عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا
ترى فساد قولنا ان جاءك زيد فلجيئه ويجيء عمرو فان قلت ان الرواية تقتضي حجية
كل استصحاب وابقاء كل ما ثبت على حاله مع انا نرى عدم رعاية تلك القاعدة في
موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد والاثنين كل في صلوة وبين الاثنين والثلث

ارجح

فى المغرب فان مراعاة القاعدة يقتضى الحكم بالصحة والبناء على الاقل مع حكمهم بفساد الصلوة
وكما لو شك بين الاثنين والثلث فى الرباعية او بين الثلث والاربع فقد حكموا بالبناء
على الاكثر على خلاف الاصل وكما لو شك فى فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او فى
الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك وكما لو دخل الوقت وهو
حاضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس وغير هما من مواضع الاحتياط فان الاجماع منعقد
على جواز الجمع والاحتياط مع ان العمل كلا بالاستصحاب يقتضى حرمة القصر فى الاول
وحرمة الاتمام فى الثانى وبالجملة الموارد كثيرة فح يدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم
والقول بانه خرج ما خرج وبين الحمل على العهد واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وتوهم
ان الاول ارجح لان الحمل على العهد مستلزم لاخراج غير الوضوء مطلقا فيكون اكثر اخراجا
فى الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض الموارد وغير الوضوء مندرج فى الرواية مدفوع
بان اولوية اخراج الاقل وان كان مرجحا لعدم العهد لكن ظاهر السياق يقتضى الحمل على
العهد فاذا تعارض المرجحان فيجى اساس الاجمال قلنا اولا ان تلك الموارد التى ذكرت
انما نقض اليقين فيها باليقين فليس ذلك موجبا للتخصيص فى العموم واخراج بعض
افراده بل ذلك داخل فى المستثنى وثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون
الظاهر من اليقين اليقين الوجدانى وفى الشك الاحتمال النفس الامرى وفى تلك الموارد
ليس اليقين واقعيا بل ظاهرى لكن نقول ان المصير الى التخصيص لازم بعد ورود
الدليل عليه فالاحتمال الاول ارجح وظهور السياق لا يضر لانه انما يجدى عند التحير
وللاتحير فان قلت القول بحجية الاستصحاب للرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب
لان الرواية خبر واحد وصدورها عن الامام مشكوك والاصل عدم صدورها
عنه ع فيلزم من حجية الرواية عدم حجية الرواية قلنا اولا انه بعد قيام القاطع على ان
الظن بالصدور قايم مقام القطع به لا شك فى الصدور حتى ينفى الصدور بالاصل
فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه وثانيا نقول سلمنا ان الاصل
عدم اعتبار الرواية لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدور وان
لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن غرضنا فى هذا المقام اقامة الادلة الظنية لتحصيل

ما تركه

من تراكمها القطع بحجية الاستصحاب وثالثا ان العرف لا يفهم اجراء القاعدة فى نفس الرواية
بل ينصرف الرواية الى غير نفسها فيكون المنهى عنه غير هذا المورد فان قلت ان الرواية
لها احتمالات ثمانية والكل فاسد الا الاول ومعه لا يصح الاستدلال بيان ذلك ان الرواية
اما ان يكون المراد منها خصوص النهى عن نقض يقين الوضوء فيكون اللام فى اليقين للعهد
فهو صحيح لا يثبت مطلوبك واما الرواية يكون شاملة للوضوء ولبعض من موارد الاستصحاب
غير الوضوء مع كون ذلك البعض معينا عند الله وعندنا فهو خلاف الفرض واما الرواية
شاملة للوضوء ولبعض اخر غير الوضوء معين عند الله غير معين عندنا فهو مستلزم
للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء والكل ما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب
لكن غير المعارض مع استصحاب اخر بمعنى انها كاملة الوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض
فهو فاسد ايض لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض فانه استصحاب الوضوء معارض
باستصحاب الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد المحلى فى الجواب على غير مورد السوال ولانه حمل العام
اى المفرد المحلى باللام على الاستصحاب الغير المعارض موجب للاخراج اكثر الاستصحابات اذ الا
الغير المعارض مع استصحاب اخر قليل فيلزم تخصيص الاكثر ولانه لو كان الامر كما ذكرتم
جاز التمسك بالاستصحاب الذى له معارض مع ان بناء العلماء على التمسك به حينئذ واما الرواية
شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع كون الحكم فى ذى المعارض
الوجوب العينى بمعنى انه يجب العمل بالمتعارضين عينا فهو فاسد ايض لانه تكليف بما لا
يطاق فى المتعارضين ولان الامام ع حكم فى مورد السوال باخذ احد الاستصحابين مع
وجود التعارض كما مر واما الرواية شاملة كك لكن مع كون الحكم فى مادة التعارض الوجوب
التخييرى وفى غير مادة التعارض العينى فهو فاسد ايض لان ذلك اما باستعمال اللفظ
فى القدر المشترك بين الوجوب العينى والتخييرى مجازا واما باستعمال اللفظ فى الوجوب العينى
والتخييرى معا ان كان الاول ففيه انه مجاز محتاج الى القرينة وان كان الثانى ففيه الوجهان
المذكوران فى الاول مضافا الى عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد واما
الرواية شاملة لكل استصحاب ايض خاليا عن المعارض ام لا لكن مع كون الحكم فى محل التعارض
العمل باحدهما المعين عند الله لا عندنا فهو اغراء بالجهل واما الرواية شاملة كك ايض

مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدهما المعين عند الله نعم وعندنا فهو خلاف الفرض
فظهر بطلان المحتملات سوى الاول ومعه لا يتم المطلوب لاختصاص الرواية بالوضوء فيكون
من الروايات الخاصة لا العامة قلنا اولا نحن ملتزم بعدم دلالة الرواية لظهورها في
الغنية الا على لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض او ماله معارض مرجوح واما ماله
معارض مساوي فلا دلالة للرواية على حجيته ولكن نقول عند التساوي في الاستصحابين المتعا[رضين]
لا يمكن العمل بهما وهو واضح ولا طرحهما لا للرواية بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب
في غير المعارض وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة المعارض المساوي فلا يصح طرحهما
للاجماع ولا يصح ترجيح احدهما ايض لانه ترجيح بلا مرجح فتعين التخيير بينهما
وثانيا ان للرواية دلالتين احدهما العينية والاخرى المنع من الترك بحيثما ارتفع احدى
الدلالتين وهي الاولى في صورة وجود المعارض المساوي بحكم العقل بقي الدلالة الاخرى
على حالها وهي المنع من الترك الكلي فنقول اذن لا يجوز طرحهما للرواية ولا جمعهما لكونه
محالا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فتعين التخيير فتم وثالثا ان بناء ارباب العقل
على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار الدالة على حجية مطلق الاستصحاب
ما رواه زرارة مضمرا عن الباقر ع في زيادات ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت له
اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت
انه قد اصابه ولم اتيقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك
ابدا اه وتلك الرواية دالة على امور ثلثة الاول حجية الاستصحاب فان قوله فليس ينبغي لك بمنزلة
الكبرى الكلية على ان نفس منصوص العلة حجة فهذان شاهدان على الدلالة واما الايرادات
السابقة فاكثرها غير واردة هنا الثاني قاعدة الاجزاء اذا اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم
انكشف خلافه لان سؤال السائل بعد جواب المعصوم ع بعدم الاعادة انما هو عن العلة في عدم الاعادة
لاي شيء مع اني لكنت جاهلا بالموضوع فجوابه ع بقوله لانك كنت آه نص في ان الحكم الظاهري
هو ما فعل بحيث لو اعاد لكان داخلا في النهي نظرا الى صدق انتقاضه اليقين السابق بالشك
وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال عما يقع او ما وقع اما على الاول فواضح للعلم

بالحكم

بالحكم الظاهري من الرواية فيستفاد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا اعتبار العلم بالمطابقة
في مفهوم الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث عدم
الاجزاء نص لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ماخوذا في مفهوم الاجزاء الثالث صحة عبادة الجاهل
الحكم الوضعي اذا طابقت للواقع بقوله ع لانك كنت على يقين اه وفيه ان ذلك اي الدلالة على صحة
عبادة الجاهل مبني على كون سؤال السائل بعد جواب الامام لاجل كونه جاهلا بالحكم وهو خلاف الظ
لان الظاهر كون السؤال لاجل الجهل بالموضوع لا الحكم مضافا الى الظ من الصدر كون السؤال عما يقع لا عما وقع
ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على الامر الثالث ومن
جملة الاخبار ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن
ما حكي عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده
الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين قيل وقد روى بعض مشايخنا عن الخصال هكذا
من كان على يقين فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وعن البحار عن امير المؤمنين ع قال من
كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ونقل بعضهم عنه كما رويناه
عن الخصال انتهى ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والاحكام الصادرة
من مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون ببقاء زيد الى ان يعلم الخلاف وببقاء الامر الى ان يظهر الزوال
فلو تقاعد العبد عن الامتثال بالامر بمجرد احتماله رجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفهه
العقلاء وبالجملة على ذلك بناء جل بني ادم من نظم العالم في الاسفار والمرسلات وغيرها و احتمال
كون ذلك من باب العادة لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المناط عندهم ذلك هو نفس الحالة
السابقة فلو علم تاجر فقدان سابق بان نقل الامتعة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل
الرواج سافر الى ذلك البلد ونقل الامتعة اليه وان احتمل الكساد حين المسافرة وليس
ذلك الا لاجل اليقين السابق وان كان شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عنده كون المسافرة الى
البلد الفلاني موجبة للربح من دون يقين سابق فانه ح لا يحمل الامتعة الى تلك البلد بمجرد
ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دون هنا

فان الشك لا ينقض اليقين وعن اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض ...

الوجه الثاني في الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب

ان احتمال الموت قايم فيهما وكذا الرفيق الغايب عن الشخص بعد مدة طويلة لم يرسل الكاتبات اليه والا
لكان سايلا عن سبب قلة الملاطفة وجعله منسيا ويقبح عن المسئول عند الاعتذار بانى احتمل
عندى موتك فلذا تركت الملاطفة وارسال المكاتيب ونحوهما من الامتعة وغيرها وليس ذلك
الا لاجل اليقين السابق الا ترى انه لو لم يكن يقين سابق يقبح السؤال وصح الجواب فيما لو سئل
احد الرفيقين عن الاخر بانى ما اطلعت على موتك او على حياتك ويقبح من الاخوان يقول لك
انك ما احتملت عندك ذلك فلم ما عملت بالاحتمال وبالجملة هم ذاهبون معا باليقين السابق
ولذا لا يبقون على البديهيات وما استقر عادتهم على خلاف الحالة السابقة فان قلت غاية ما ثبت
هو بناؤهم على الاستصحاب فى الموضوعات وفى الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية
الاستصحاب فى الاحكام الشرعية والموضوعات المرتبطة بها قلنا اولا ان بناءهم فى الشرعيات ايضا
على الاستصحاب فلو اخبرهم احد وعلموا من غير اخبار ان النبى ص احل المتعة قبل رحلته بايام فيبنون
عند الشك فى بقاء الحلية على البقاء حتى يقطع بخلافه ولا يتوقفون فى ذلك فتم وثانيا سلمنا عدم
العلم بكون بنائهم على الحجية فى الاحكام الشرعية ولكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب فى الاحكام
العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط منقح ومجرد اختلاف العرف والشرع لا يوجب
الاختلاف والفرق فى حجية الاستصحاب والعدم فان قلت لو سافر احد الى جهة البغداد مثلا وعلموا
به العقلاء ولكن لا يعلمون ان بناءه ثم المكث فى بغداد او المشى منه الى البصرة فلا يرسلون به
المكاتيب ولا شىء اخر من الامتعة الى ان يتحقق لهم مقر ذلك المسافر ومكانه وعلموا بانه دخل
البغداد ايضا ولكن بمجرد احتمال الارتحال عنه لا يكتبون ولا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب
عندهم والا لعلموا فى المثال المفروض باصالة عدم الخروج من البغداد الى البصرة وارسلوا اليه
الكتاب قلنا اذا خرج ذلك المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بناءه وارادته البقاء
فى المكان الفلانى كالبغداد مثلا او يعلمون ارادته الخروج من هذا المكان اى البغداد وعدم
التوقف فيه او لا يعلمون ان غرضه البقاء فى ذلك المكان ام الارتحال ففى الصورة الاولى
يعلمون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدل ارادته وبقائها كما كان
وفى الصورة الثانية لا يعلمون باستصحاب عدم الخروج لكونه معارضا مع استصحاب بقاء الارادة
على الخروج واللاحق مقدم لكونه استصحابا سببيا والاول استصحاب تابع وفى الصورة الثالثة

الو

التى يكون الشك فيها بالنسبة الى الارادة شكا فى الحدوث استكمال السلامة الاصل عن المعارض
بالنسبة الى الخروج ومع ذلك لا يعلمون به ولكن نقول ان يمضى انا انا فى مقام اثبات حجية الاستصحاب
فى الجملة مطلقا ويكفى فيه العمل بالاستصحاب فى الصورتين الاوليين هنا وقد يجاب عن هذا الايراد
بانه لا يحصل فى الصورة المفروضة الوصف ولذا لا يعملون به لان عملهم بالاستصحاب من باب الوصف
لا السبب وفيه ان بناءهم على العمل بالاستصحاب من باب السبب لا الوصف الا ترى انهم عند الشك بالمعنى
بالمعنى المصطلح ايضا يعملون بمقتضى اليقين السابق ولا يرفعون اليد عن ارسال التكاليف والسفن والتجارة
بمحض الشك ولو فعل واحد منهم ضمن ذلك لم يكن مورد الذم مع انهم مع الشك البدوى الغير المسبوق
باليقين لا يعملون بمثل ذلك وعند التعارض وحدوثه للامر بين الشكوك المسبوقة باليقين والشكوك
الناشئ اى يرجحون الاول ولو ترك واحد منهم بالاول واخذ بالثانى ليذمونه ولان هذا الاعتناء المحض
عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم فى معاشهم او معادهم على الخلاف
ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد دليل على خلافه لان الحجية انما هو من باب تقرير المعصوم
واذا رد المعصوم ع اياهم فلا حجية فى عملهم من حيث هو فاذا اطلع المعصوم اذا بحجية العقلاء
ولم يرد عنهم قطعنا بصحة طريقتهم كما نقول لذلك من تقرير المعصوم ع بل هنا اشكال لان عدم المنع
ح اغراء بالجهل بالنسبة الا كل العقلاء وفى التقرير المصطلح اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض
معين واذا علمنا ببناء العقلاء وشككنا فى ردع المعصوم ع نفيناه بالاصل ويكون بناء العقلاء
ح تماما بضميمة الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية فى بناء العقلاء وفى خصوص
بنائهم على الاستصحاب نقول اولا بالقطع بان المعصوم ع لم يمنعهم بل صرح بالبقاء على طريقتهم
كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طبقهم فيكفى القطع بعدم المنع عن
بنائهم وهذا كاف فى الحجية ايضا ولو سلمنا ايضا عدم القطع بشىء من البناء والاعتبار فلا
اقل من الظن وهو كاف لنا فان فرضنا حصول القطع ولو من ضم الظنون بعضها ببعض فاذا
ضممنا ذلك الظن الى ساير اسباب الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع فان قلت منع الشارع
اهل العقول عن عملهم بالاستصحاب فلا حجية فى بنائهم وذلك الايات الناهية عن العلم بما وراء
العلم فان الاستصحاب ليس بعلم قلنا هم يعملون بالاستصحاب وان لاحظوا الايات الناهية فى
فتلك الايات لا تنصرف عندهم الى الاستصحاب فلم يتحقق من الشارع منع متى يفهمه اهل العقول

الوجه الثالث في الاستقراء

حتى يكون حجة عليهم ومع عدم الفهم كان وجود هذا الدليل كعدمه فلا ينفي حجية بنائهم لعدم
تحقق ما هو قابل للردع لهم فلا تغفل **الوجه الثالث الاستقراء** وهو على قسمين قسم يوجب
الظن باعتبار الاستصحاب وهو جامع اعتباره من باب السبب ومن باب الوصف له وان الامر فيه
مدار الاستقراء ان ظنا فظنا وان سببا فسببا وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب وهو لا
جامع غير الوصف كما لا يخفى اما القسم الاول فتقريبه ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاصليات
والارتباطيات على اعتبار الحالة السابقة اما للوصف واما للسبب فمحل الشك يلحق بالاغلب
وفيه مع انه لم يتمسك به الاصحاب هنا وجهان من الاشكال الاول منع الاستقراء والثاني
انه لو كان اعتبار الاستصحاب عند الاصحاب من هذا الباب لما صح لهم التمسك بالاستصحاب فيما يكون
مقتضى الاستقراء الصنفي عدم اعتبار الاستصحاب مع انهم يتمسكون فيه ايضا كما في الصلوة والصوم
والحج ونظائرها فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالبا في خصوص تلك المواضع مع انهم
يتمسكون فيها واما القسم الثاني من الاستقراء فيمكن تقريبه بوجوه الاول الاستقراء الصنفي
اي الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية الثاني الاستقراء النوعي اي الاستقراء في مطلق
الاحكام الصادرة من المولى الى العبيد الثالث الاستقراء الجنسي وهو الاستقراء في مطلق
الممكنات القارات ولا بد من تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة مشتملة على بيان كيفية حصول
الظن من الاستقراء والاشارة الى بعض الفوائد فاعلم ان الاستقراء انما ينفع في مورد الشك
لان المقطوع غير محتاج الى الاستقراء فح ذلك المشكوك اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع
من جنس اما القسم الاول فهو ثلثة عشر قسما الاول ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل
وفي النوع ايضا غلبة ضعيفة صنفية وفردية موافقة بغالب الصنف الثاني ان يكون الصورة
بحالها الا ان الغلبة في النوع صنفية للغير الثالث الصورة ايضا بحالها الا ان الغلبة
النوعية فردية للغير الرابع ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب
صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية الخامس في الصورة بحالها الا ان الغلبة النوعية
المخالفة للصنف متحققة في ضمن الاصناف فقط السادس هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية
المخالفة للصنف فردية فقط السابع ان يكون في الصنف غالب معلوم ولم يكن في النوع
غلبة اصلا لا صنفا ولا فردا ولا معاضدا ولا معارضا الثامن ان يكون في الصنف غالب

استقراء صنفي

استقراء نوعي

استقراء الجنس

ولا

ولا في النوع غالب التاسع ان لا يكون في الصنف غالب وكان في النوع العاشر ان يكون
في الصنف غلبة مجملة بان كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب الحادي عشر هو ذلك
مع وجود الغالب في النوع الثاني عشر ان يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف مشكوكا
والنوع لم يكن فيه غالب الثالث عشر هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا ظهر تلك
الاقسام الثلثة عشر فاعلم ان القسم السابع لا شك فيه في الحاق الفرد المشكوك بالصنف
لحصول الظن كما لو علمنا ان للانسان صنفين زنجي ورومي وكان الزنجي مائة فرد تسعون منها
اسود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك فالظن يلحق المشكوك بالاغلب من صنف الزنجي
وهو اسود لوجود الغلبة فيه من دون غلبة معارضة في النوع ولا موافقة وكذا لا اشكال
في الالحاق في اقسام الثلثة الاولى بل الظن بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود
الغلبة الصنفية ايضا مع الاعتضاد بالغلبة النوعية واما القسم الرابع والخامس والسادس
فلا اشكال فيه ايضا في ان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عارضه
الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي وكان الغالب في الزنجي
السواد والغالب في سائر الاصناف وافرادها البياض فشككنا في فرد من الزنجي انه ابيض
او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد واذا ذهب الظن الى السواد في صورة المعارضة
مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المثال الذي فرضنا فيما اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط
او فردية فقط فبطريق اولى فظهر انه مهما تعارض الغلبة الصنفية مع الغلبة النوعية
تقدم الغلبة الصنفية على النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة
فقيل بتقديم الاول وقيل بتقديم الثاني وقيل بالوقف والاستدلال الاول بالاستقراء لان
استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق المشكوك
بالاغلب وهذا وهذا الاستقراء في نوع الاستعمال في هذا اللفظ واستدل الثاني ايضا
بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة انما كان في المعنى
الحقيقي فيلحق كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على
الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراء الاول انما كان في مطلق استعمال هذا
اللفظ والاستقراء الثاني انما كان في صنف من استعماله وهو الاستعمال بلا قرينة

يقتضي مذهبنا هنا من ترجيح الغلبة الصنفية عند التعارض مع الغلبة النوعية ايضا محل نزاع
المشهور مع ابن جني في لفظا يستعمل في معنى واحد لا غير ولا نعلم ان المستعمل فيه معنى حقيقي ام
مجازي فمقتضى غلبة ان اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير فيه حقيقة لندرة المجاز بلا كان ح
قرينة او فقد انه ان نحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ ونوعها الحكم
بالمجازية فيقدم العلمية الغلبة الاولى الصنفية على الثانية لنوعيتها فيكون الحق مع المشهور
لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر فلا بد فيها من الوقف لفقدان الظن وهو
واضح فالحكم والالحاق ببعض كما نحن نحكم واما القسم التاسع فالمشهور في الالسن الالحاق بعض
بغالب النوع والاظهر الوقف لعدم الظن الاترى انك لو وجدت الانسان عشر اصناف
تسعة من تلك الاصناف ابيض ووجدت صنفا منها وهو الزنجي مختلفا في السواد والبياض
بطريق التساوي ولم يحصل لك ظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا تغفل واما
القسم الحادي العشر فلانه اما ان يكون نادرا والصنف المفروض من الاصناف ذات
اغلب في الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا اشك في الحكم
بان الغالب المعلوم بالاجماع من ذلك الصنف المفروض انما هو طبق الغالب في ساير الاصناف
واما ان لا يكون كك سواء لم نجد الاغلب في الاغلب ووجدناه لا على نهج واحد فلا بد من
الوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الالحاق واما القسم الثالث عشر فان كان فيه ماعدا
الصنف المفروض من اصناف النوع باجمعها او اكثرها ذات اغلب على نهج واحد فيلحق هذا
على سائر الاصناف في الصفة الغالبة في ساير الاصناف ويكون على نهجها وان لم يكن كك بان لم يكن
ساير الاصناف باجمعها او اكثرها ذات اغلب او كان ولكن لا على نهج واحد فلا بد من الوقف لعدم
الظن بقي قسم اخر لم يذكر وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك في وجود نسخ الغلبة
في الصنف والنوع معا فان كان الجنس غالب من حيث الانواع وكان غالب انواع ذلك الجنس ذات
الغالب على النهج الواحد بان يكون الغالب في كل انواع السواد فيلحق الفرد المشكوك بالغالب
اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بغالب الصنف ح
وان لم يكن كك سواء لم يكن غلبة او كانت لا على النهج الواحد فالوقف واما القسم الثاني اي ما
كان الشك فيه في صنف من نوع فهو على اقسام ايضا الاول ان يكون الشك في الصنف مع

تحقق الغلبة في النوع وكون الغلبة النوعية صنفية كما فقط لو كان الانسان عشرة اصناف وكان
تسع من تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي ذات مات فرد ولم يعلم
حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بساير الاصناف القسم الثاني ف
هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية فردية فقط كما لو كان الانسان صنفان احدهما الزنجي له
مائة فرد لا يعلم سوادها وبياضها والاخر له الف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا
بالغالب وان كان فردا من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن ويظهر من بعض التامل
في الالحاق هنا نظرا الى اشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقر فيه صنفا وهو وهم
اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا
على الغالب بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور يعني اتحاد الصنف القسم الثالث
هو ذلك الا ان الغلبة النوعية فردية وصنفية معا متعاضدتين وههنا ايضا لا شك
في الالحاق بطريق اولى والقسم الرابع ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعارضتين
فههنا ان كان الغلبة الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية او العكس فلا اشكال
في الالحاق ايضا وان تساويا الغلبتان فلا بد من الوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبة
الجنسية مطابقة لاحدى الغلبتين ام لا القسم الخامس ان يكون الشك في الصنف
مع الشك في الغلبة النوعية مطلقا فردا او صنفا كان يختلف اصنافه في البياض والسواد كا
الافراد من دون غلبة معلومة وشككنا بعد ذلك في صنف القسم السادس ان نعلم بوجود
غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب وهذان الحكمان قسمهما لقسمان حكمهما حكم القسمين في
خصوص ما تعلق الشك بفرد صنف بلا تفاوت فاستخرج القسم السابع ان نقطع
بفقدان الغلبة في النوع مطلقا مع كون ماوراء الصنف المشكوك متبعضا لا على نهج واحد كما لو كان
للانسان صنفان رومي وزنجي فوقع الشك في الرومي وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد
الزنجي مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لعدم الظن القسم الثامن هو السابع
بعينه لكن مع كون ماوراء الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو وجد الانسان على صنفين
وتتبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه
فلا ريب في حصول الظن ح بكون الصنف المشكوك فيه بجوانب ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان

صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مشروط بكون التركيب حسيا مع كون الجزء مما ينتفى الكل
بانتفائه لان صحة المجازات دايرة مدار الاستقراء فى استعمال اللفظ ولا يكفى نوع العلاقة
ولا يشترط الاحاد ايضا بل المعيار هو القدر المادى فيه لحاصل مما استقرى جزئيات
استعمال هذا اللفظ فى المعنى المجازى وح نقول ان الاستقراء انما تحقق فى استعمال في ٢
اللفظ الموضوع للجزء فى الكل فيما كان واجدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق فى
غيره فلا يحكم فى الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز ووجه الفساد ما عرفت
من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء فى القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع
للجزء اما يكون الجزء والكل فيه واجدين للشرطين المذكورين ام لا ففى الصنف الاول
اعنى الواجد لم نر مادة التخلف فى الجواز بل كان على نهج واحد وفى الصنف الاخر المشكوك
اعنى غير الواجد لهما يحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القايل
ليس كما ينبغى نعم عن ايضا لا يجوز الاستعمال فى الصنف الفاقد للشرطين المذكورين
لكن لا من حيث عدم وجود المقتضى كما يقوله القايل بل لاجل المانع اعنى الاستهجان
العرفى نقل مقال لتحقيق حال اعلم ان القايل بالفور للامر فى للامر يتمسك فيه نقل مقال
بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من حال النطق وثانى
الحال منه كما فى الجمل الخبرية كزيد قايم وعمرو نايم ونحوهما مما يفيد الحال اى الفور
بالمعنى الاخص اى تحقق المراد حال النطق وكقوله انت ناجح وهى طالق وهل زيد قايم
ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفورية بعد كلام تمام الكلام وهى الفورية بالمعنى الاعم
لانه لا يمكن فى مثل الاستفهام والنهى الطلب الفورى بالمعنى الاخص لانه تكليف
بالمحال او تحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفور بالجملة فنقول ان الامر
مشكوك فيه فيلحق بالاغلب فيحكم الاستقراء بافادته الفور فى الجملة واذا ثبت
الفور فى الجملة نقول ان هذا الفور الثابت ليس الفور بالمعنى الاخص لانه مح فى الامر
كالنهى فتعين الفور بالمعنى الاعم اعنى بعد النطق اذ لا ثالث فى البين وفيه نظر
بيانه ان الاستقراء المحقق فى الجنس اما ان يكون المستقرء فى ذلك الاستقراء متحدا
جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة ووجدنا ثلثة اصناف منها اسود

اللون مايلا سوادهم الى الحمرة وشككنا فى الصنف الرابع فلا ريب فى اللحاق جنسا وفصلا
اما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض
اللحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصلا مترددا بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان
للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلثة منها مايلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد
الثالث الى الغبرة وشككنا فى الصنف الرابع جنسا وفصلا وح لا ريب فى اللحاق جنسا
للظن والوقف فصلا لئلا يلزم التحكم واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع كون الفصل
المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض اللحاق كان يقوم قاطع على نفى ما سوى القاطع
لواحد من الفصول على فرض السواد فى المثال المفروض فى سابقه فلا شك ح فى اللحاق
ايضا جنسا ويتعين الفصل بالحصر الخارجى المفروض واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا
مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرا فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل لحاق المشكوك فيه
بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرا فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل
معلوما بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف خمسة وجدنا صنفا
منها اسود بالسواد المايل الى الحمرة ولا نحتمل على فرض واخر كذلك لكن بالسواد المايل الى الصفرة
وثالث كذلك لكن بالسواد المايل الى الغبرة ووجدنا الصنف الرابع ابيض وشككنا فى الخامس
انه ابيض ام اسود مايل الى الحمرة ولا نحتمل على فرض السواد الفصلين الاخرين والحق ح
عدم اللحاق واقتضى ملاحظة الغلبة الجنسية اللحاق وذلك لانه بعد القطع بارتفاع
الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المقتضية بعدم اللحاق لعدم
اتحاد المشكوك فيه مع المستقرا فيه صنفا اذا ظهر ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور فى
الامر انما هو من قبيل الاخير اذ كما ان غالب اصناف الالفاظ للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها
ليس للفور اصلا كالمضارع وح يحتمل الحاق الصنف المشكوك اى الامر على المضارع لتغاير المستقرا
فيه جنسا ويحتمل الحاق على الفور لكن على فرض اللحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه فى الامر
وهو الفور غير حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع اعنى القسم الاخير من تلك
الاربعة وقد عرفت ان الحق عدم اللحاق فيه اذا ظهر تلك المقدمة فاعلم ان الكلام فى
الاستقراء لبيان موارد الاستصحاب يقع فى مقامات الاول اجراء الاستقراء فى الاحكام

اول اجراء الاستقراء فى الاحكام

الحكم

الشرعية فاعلم ان الشك فى بقاء الشرعى وارتفاعه اما ان يكون مسببا من تغير الزمان واما ان يكون مسببا من تغير الحالة ولو بتغير الوصف كما صار المسافر حاضرا او العكس والقسم الاول فهو لا يخ اما ان يكون الشك فيه شكا فى بقاء الحكم الشرعى وارتفاعه نسخا بان شك فى النسخ والعدم او يكون الشك فيه شكا فى بقاء الحكم وارتفاعه فى خصوص الواقعة لا نسخا كالشك فى فورية الخيار وعلى الثانى ايض لا يخ اما ان يكون الشك فى البقاء وخصوص الواقعة شكا فى كيفية جعل الجاعل كما لو لم يدر ان الامر بين التوسعة والضيق او شكا فى الموضوع كالشك فى ان الخارج بول او مذى وبعبارة اخرى اما ان يكون الشك فى المقتضى او فى عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف اما القسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية باقية بعد ثبوتها وغير منسوخة فيلحق المشكوك فيه بالاغلب وبتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاغلب وبتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة من الموالى بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثانى والثانى اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء فى المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة فمشكل لاختلاف مراتبها بحسب البقاء فبعضها يمكث الى ساعة وبعضها الى شهر وبعضها سنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا يعلم امكان بقائه الى مدة معينة ومجرد القابلية للبقاء فى الجملة لا ينفع واما القسم الثانى اعنى ما كان الشك فى البقاء مسببا عن تغير الزمان فى خصوص الواقعة مع كون الشك فى المقتضى فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشئ مضيقا او موسعا بعد ما ثبت انه محدود بحد والاخر ان يشك فى التوقيف والدوام فان كان من الاول فلا شبهة فى عامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الثانى ففيما وراء الوجوب والاستحباب موكلا دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باق الحكم مترتب كما فى نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما فى الوجوب والاستحباب فاشكال

لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة فى صنف الوجوب والاستحباب موجودة معلومة او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية وهى الدوران مدار الموضوع او يكون مخالفة لها وعلى الثانى اما ان يشك فى الغلبة والتساوى او يقطع بعدم الغلبة لا اشكال فى الاولى من حيث الالحاق وفى الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك فيه فى الغلبة والتساوى فلا ريب ايض فى الحاق الصنف بالنوع او لا الحاق الفرد بالصنف بعده واما فى المقطوع عدم الغلبة فلا ريب فى الوقف والظاهر فى الواجبات والمستحبات انهما مما قطع فيهما بالمساوات فيتوقف ولكن يمكن ان يق باجراء الاستقراء فيهما ايض اما الواجبات فلان الغالب من موقتاتها ما لا يرتفع عنها الوجوب بارتفاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف الامر بالقضاء كما سلف والذى لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا فى واجب انه باق ببقاء الموضوع ام لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات من الرواتب والمبتدات باقية ببقاء الموضوعات فيحمل المشكوك يلحق بالاغلب ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة فى الواجبات والمستحبات فلا نم بثبوت القطع بعدم الغلبة فيصير التساوى والغلبة فى الصنف الواجب والمستحب مشكوكا فيلحق بالنوع كما مر واما القسم الثالث اى ما كان الشك فى بقاء الحكم فيه مسببا عن عروض القادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجى الكلام فيه فى المقام الثانى واما القسم الرابع الذى يكون الشك فيه ناشيا عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكم صلوته من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر والاتمام فى جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة فى جنب البحر فكلما شككنا فى تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة حملا على اغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضرا انه يجب عليه القصر يعنى ما ذكرنا فى خصوص المقام اشكالا من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك الاختلاف فلا وجه للتامل وكما فيمن خرج عنه المذى وشك فى انتقاض الوضوء فنقول ذلك لا ينقض الوضوء لان اغلب

الاحوال لا بغير الطهارة كالقيام والقعود ومس الاحليل وخروج جهر المباينة والتكلم والاضطجاع
وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك يلحق بالاغلب وكما فيمن كان متيمما ثم صار واجد الماء
في اثناء الصلوة فيحكم بعدم النقض تلك الحالة للغلبة اى حملا على الاحوال الغالبة الغير المنافية
واما في مثل الماء الذى صار متغيرا ثم صار زال تغيره فهل الحكم ببقاء النجاسة ولله استقراء
اشكال والتحقيق ان الصور ثلثه اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة لیست من الاسباب المحدثة
للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالشاب اذا شاب فان حدوث الشباب ليس بنفسه سببا
للحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستندا الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع تلك
الحالة حكمنا ببقائها للاستقراء واما ان يعلم ان حدوث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة
ولكن تلك الحالة انية لا استقرار لها في الوجود كالقسوة والنضرة الموجبتين للوضوء
فح ايض لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان
يعلم بان الحالة سبب حدوث الحكم ولكن الحالة ايض مما لها استقرار كالتغير في الماء فح لو
ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان عليه بقاء الحكم الاحكام
بعد ارتفاع اسبابها التى لها بقاء فى الجملة مشكوكة فلا استقراء المقام الثانى
فى جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من الموضوعات الصرفة
وفيه موضعان الاول فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان
الثانى فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما اما
الموضع الاول فلا ريب فى عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وان تمسك به في اجزاء الزمان
علمائنا الاعلام فحكموا بعدم جواز الافطار لمن شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب
لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وفيه ان المستصحب ان كان هو الامر
المركب من اجزاء الزمان فهو لا يتحقق بعد وعلى فرض التحقق انعدم فكيف يستصحب وان
كان هو الاجزاء فالسابق منها على زمان الشك انعدم واللاحق لم يجئ بعد فما يستصحب الليل
الا ان نظرتم الى استصحاب عدم دخول الليل او عدم دخول النهار بالتفصيل الذى مر فى
اصل البراءة فراجع واما الموضع الثانى فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء
بعد تمييز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداده لمقدار البقاء فح لو علمنا بان الانسان

قابل

قابل للبقاء مائة وعشرين سنة فيستصحب وجوده اذا شككنا فيه لاحتمال طرو المانع من احتمال
باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء واقتضاء المقتضي فيلحق المشكوك
فيه من اجل ذلك بالجنس كما لا يخفى المقام الثالث في جواز التمسك بالاستصحاب من باب
الاستقراء في الموضوع المستنبط والحق ذلك فلو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع
فحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع
وشككنا في البقاء والارتفاع فح فى كون اللفظ موضوعا ام لا فحكم بالعدم للغلبة لندرة
الاشتراك نعم يشكل الامر فى جواز التمسك باصالة تأخر الحادث نظرا الى انعدام الستقرار
فيه اقوال ويشكل التمسك ايض باصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد لغلبة
التخصيص والتقييد ثم اعلم ان الوجه فى حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر فى الاستقراء
بل نفس الحالة السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو
صار زيد صديقا للشخص فى الغياب ولم يحصل بينهما ملاقاة لكان بناء من الصديقين
على ارسال الكاتيب الى الاخر وان مضى مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم
مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم يعلم احدهما عمر الاخر وان هذا الامر من باب اصل
نفس الحالة السابقة الظن ثم انه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه
المحققون من ان علة الحدوث هى علة البقاء فيقال ان المشكوك فيه مما كان حدوثه محققا
فى زمان وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث هى علة البقاء وفيه اولا
منع ذلك القول بل البقاء ايض محتاج الى العلة وثانيا سلمنا ذلك لكن ان اريد من علة الحدوث
علة البقاء انها علة تامة له فهو امر فاسد فيه انه لا احتياج الى الاستصحاب وان اريد انها
علة ناقصة له بمعنى انها مقتضية للبقاء ففيه ان مجرد وجود المقتضى لا يكفي بل لا بد
من دفع المانع مع ان تحققه محتمل الا ان يقال ان ذلك اصل عدمى وهو معتبر اتفاقا او يقال
ان خصوص اصل عدم عروض المانع يكفي كما هو عن بعض الاجلة فلا دور الوجه الرابع
الاخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق عليه كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر
وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
وهذه الروايات يحتمل احتمالات ثلثة الاول ان تكون مخصوصة بالشبهة الحكمية فيكون

التقدير كل شئ حتى لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة فهو طاهر نظيف وكذا في الاخيرين الثاني
ان يكون مخصوصة بالشبهة الموضوعية فالتقدير كل شئ علمت فيه الحكم وشككت في موضوعه
من حيث النظافة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخيرين والثالث ان يكون اعم من
الشبهتين الحكمية والموضوعية فالتقدير كل شئ لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة او علمت
حكمه وشككت في موضوعه فهو لك نظيف وكذا في الاخيرين ومبنى الاستدلال بتلك
الاخبار انما هو الاحتمال الثاني اذ على الاول لا دخل للاستصحاب وكذا على الاخير اذ ليس الغرض
ح الا جعل القاعدة وللمناط الجهل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما
مسبوقا بالحالة السابقة ام لا ثم على الاحتمال الثاني كل من الروايات فيه احتمالات احدها
ان يكون المراد مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة فالتقدير في الرواية الاولى
كلما علمت بطهارة شئ ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم انه صار
قذرا وكذا الاخيرين وثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق بالحالة السابقة فيختص
بالشكوك البدوية وثالثها ان يكون المراد اعم من المسبوق والبدوي ومبنى الاستدلال
بتلك الاخبار هو الاحتمال الاول اذ على الثالث لا مدخل للاستصحاب اصلا وعلى الثالث
كذلك لان المناط ح بعينه هو الجهل بالموضوع لا جهة الاستصحاب فظهر ان الاحتمالات متعددة
والاستدلال منوط بواحد منها وهو الاحتمال الاول من الاحتمال الثاني مع ان ظاهر الروايات
انما هو الثالث من الثاني اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب بتلك
الموارد الخاصة ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر
اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ويرده علي فاغسله قبل ان
اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو
طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وهذه الرواية
صريحة في المطلوب الا ان جعلها من الاخبار الخاصة لا يخلو عن شئ بل الظاهر انها من الاخبار العامة
لفهم عدم مدخلية الاضافة عرفا ومنها ما روي عن بكير قال قال ابو عبد الله ع اذا استيقنت
انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما في معناها
وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة الا ان استقراءها والتأويل فيها يورث

الظن بان السبب في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل من في كل من الروايات
ايماء واشعار بالعلية فاذا اجتمع تلك الظنون مع ما مر وما سيجئ افاد القطع بحجية الاستصحاب
في الجملة الوجه الخامس انه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن تيقن الطهارة
وشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد وشك في نجاستهما وبناء الشاهد
على ما استشهد مما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء الزوجية في المفقود وكون المال في الميراث وعزل نصيبه
وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وانها المناط
في تلك الاحكام التي صارت اجماعية الوجه السادس والسابع الاجماعات المنقولة على حجية
الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم تلك الادلة السبعة القطع بحجية الاستصحاب في الجملة المقام
الثاني في المقامات السبعة في ذكر تفاصيل هذه القضية الجملة وفيه تسعة عشرة مرحلة
المرحلة الاولى في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة في الاحكام الشرعية فنقول
الحق الحجية لوجهين الاول قاعدة الاشتغال وتقريره انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب
في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وهو
هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع ما يحتمل فيه كونه حجة نتيقن في البين ثم اذا طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام
فقد نتيقن في البين كما مر اذ بعضهم قال بالحجية في الامور الخارجية دون الاحكام وبعضهم
بالعكس فلا نتيقن في البين ثم اذا طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية
مع الزم طرح المقطوع وان عملنا باحدهما المعين دون الاخر فهو مع انه ترجيح بلا مرجح
لا يحصل معه القطع بالامتثال وان خيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على مذهبنا من اشتراط
القطع بالامتثال وعدم كفاية عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب المحقق الخوانساري
ومن تبعه فلا بد من العمل بهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب
في الجملة وعدم وجود القدر المتيقن في البين ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
يثبت المطلوب ولا يتوهم ان التمسك بقاعدة الاشتغال تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب لان قاعدة
الاشتغال غير استصحاب الاشتغال ونحن تمسكنا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب
الاشتغال خارج من النزاع كما مر في بعض الاجلة فان قلت الاصل حرمة العمل بالاستصحاب
لانه امر غير علمي سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن

الوجه الخامس

الوجه السادس والسابع

المقام الثاني في تفصيل حجية الاستصحاب في الجملة

المرحلة الاولى في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية

الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخروجه عن اصل النزاع معلوم فيحكم
بحرمة للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما واجبا للامر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل
فيدور الامر في كل استصحابات من الاحكام والامور الخارجية بين الوجوب والحرمة فلا بد ح
من التخيير والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية والعمل بهما معا
كما انه يلزم المخالفة القطعية كما اذا تركنا العمل بالاستصحاب مطلقا قلنا ان اصالة حرمة العمل بما
وراء العلم لا نعمل بها في خصوص الاستصحاب لانها صارت مخصصة بالمجمل بل لا بد من العمل باصل
الاشتغال ح كلية اذ كل فرد من افراد الاستصحاب ح يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى
اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرت فيدور الامر بين
المحذورين ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان علم الاجمالي حاصل بلزوم العمل بالاستصحاب
في الجملة فيكون هذا العلم الاجمالي مرجحا لاصل الاشتغال وايضا حجية كل فرد من الاستصحاب
اعني كل من استصحاب العلم والموضوع المظنون من الادلة السابقة وحرمة موهومة فهذا
مرجح اخر وايضا لو كان مجرد احتمال التحريم مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كلية
كما في اشتباه جهة القبلة ان بناء العمل على الاحتياط فتم فان قلت ان العمل بالاحتياط صالة
الاشتغال هذه معارض باصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور
الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة مع الطهارة ومقتضاه
عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا استصحاب كونه الماء الملاقي للنجاسة ومن الشك في
الكرية المقتضي لجواز التوضي منه معارض باصل الاشتغال بالصلوة الى غير ذلك مما لا يحصى
لا يقال ان مرجع ما ذكرت الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب
مقدم على قاعدة الاشتغال عند العلماء لانا نقول بناء العلماء على تقديم الاستصحاب على قاعدة
الاشتغال مسلم لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض
هنا فانه ح لا نسلم بنائهم وتوهم ان احدا لم يتوقف في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين
ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة ام غيرها مدفوع بعدم وجود قول بحجية الاستصحاب
من باب اصل الاشتغال فان لم يجزه والحاصل ان الاصلين معارضان واصل الاشتغال
في الموارد الخاصة مقدم عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق

الاستصحاب

الاستصحاب وفيما لا تعارض فيه بين الاصلين كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال او لم يكن
اشتغال في الموارد الخاصة يتم الامر بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن الاستصحاب في صورة عدم
المعارضة باصل الاشتغال الغير المعارض في صورة المعارضة بالاجماع المركب فيكون الاجماع
معلولا بامدفوع بانه غاية ما في اثبات حجيته ح الباب ح تعارض الاجماعين ويبقى اصالة عدم
الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب اقوى لان مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية
واما لو علمنا بالاجماع المركب الذي يقتضي عدم حجية الاستصحاب ح لزم طرح ما قطعنا به
من حجية الاستصحاب في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعك ناف والمثبت مقدم فظهر ان مقتضى
الحكم بحجية الاستصحاب والحكم معا في الجملة ويثبت التعميم في افراد كل منهما ايضا بنفس الاشتغال
مضافا الى الاجماع المركب وبهذا القسم اثبتنا تعميم حجية الظن سابقا فقلنا بعد ما ثبت
لزوم العمل بالظن في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن
واوردنا عليه نظير هذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية معارض
مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلوة
فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قراءة السورة واجبنا عنه بان الاجماع المركب
يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فاما لا بد من العمل باصل الاشتغال
مطلقا في المسئلة الاصولية والحكم بحجية الظن مطلقا واما باصل الاشتغال مطلقا في المسئلة الفرعية
والحكم بعدم حجية الظن مطلقا فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع المعارض مع اصل الاشتغال
المسئلة الاصولية وفي الباقي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن منه مطلقا ولزم منه طرح
المقطوع بخلاف العكس وايضا اجماعنا المركب مثبت لحجية الظن وذلك ناف والمثبت هو المقدم
وايضا اجماعك المركب لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط هنا وفي تتميم
الاستدلال على حجية الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال اذ هو فرع تمامية الاجماع المركب
بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين ما لم
يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول الاجماع المركب بين صورة التعارض وعدمها وان
كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب الثابت احد شرطيه بالاصل
الفقاهتي كاصل الاشتغال نعم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي

او الظنی لم یخرجوه لانه یحصل القطع او الظن ح بالواقع فی کل من الشطرین بعد ملاحظة
الاجماع المركب ولابد معه من بناء العمل عليه فى الظاهر لان كل حكم واقعى كل ظاهرى واما اذا
ثبت احد الشطرين بالاصل الفقاهتى فلا يحصل الظن بالواقع مطلقا وح لا دليل على عدم
جواز الخرق فان قلت ان شطرى المدعى ح ثابت بالدليل القطعى وهو انه قد ثبت من
الادلة لزوم العمل بالاستصحاب فى الجملة فان كان ذلك الامر الاجمالى هو صورة عدم المعارضة
فهو وان كان مجموع صورة المعارضة وعدم المعارضة فشامل بصورة عدم المعارضة التى
هى شطر للمدعى وان كان هو خصوص صورة المعارضة بمعنى ان الاستصحاب حجة فى صورة
عدم المعارضة ايضا حجة بالاولوية القطعية فصورة عدم المعارضة يقينى الحجية على جميع
التقادير فيكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخرق وح للقطع بكون الحجية على الاطلاق
قول المعصوم ع بضم الاجماع المركب قلنا سلمنا دفع هذا الاشكال ولكن ههنا اشكال آخر
وهو ان قاعدة الاشتغال التى اثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية العمل
بها مطلقا بل القدر الذى ثبت من العمل باصل الاشتغال انما هو ما دام لم يجر الى ارتكاب محتمل
الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما فى الامور الخارجية او الاحكام او هما معا والعمل بالاستصحاب
فى الامور الخارجية اما محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب قلة
الماء وكذا فى الاحكام اما محتمل الضرر كاستصحاب الاباحة والاستحباب والكراهة فيما يحتمل
الحرمة او الوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب
الوجوب او الحرمة واصالة الاشتغال بالامر الاجمالى وان اقتضى العمل بالاستصحاب فى الاحكام
والامور الخارجية معا سواء احتمل الضرر ام لا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما يحتمل
الضرر والقدر اليقينى منه العمل به فيما لا يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال ان
كان هو الكتاب ففقدانه واضح وان كان السنة اى خبر لا شخص فهو دور او خبر الاحتياط
مع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر بالمثل لان الاحتياط فى الفرع تقتضى عدم العمل بالاستصحاب
فيما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط وان كان الاجماع او العقل ففقدانهما واضح وان
كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو واحتمل
بمعنى انه اشتبه عليه ان اللازم الاتباع هل هو زيد او عمرو او هما معا مع القطع بانه لو كان

وكل منهما اما محتمل الضرر
بالاحتمال العقلائى واما غير
محتمل له فنقول فيما نحن فيه
ان حجية الاستصحاب المعلوم
بالاجمال اما موردها الامور
الخارجية

هو زيد لزم اتباعه مطلقا وهو مع احتمال الضرر والمبغوضية ولو كان هو عمرو فكذلك كل
منهما لازم الاتباع فكذا ايضا وبالجملة نعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله
فى جميع الحالات فنحن نرى بناء العقلاء ح على انه لو اتفق زيد وعمرو على امر وان كان
محتمل الضرر عملوا به للقطع التفصيلى بانه حكمه من جانب مولاه ان لو كان عمرو لازم الاتباع
فهذا حكمه وان كان زيد لازم الاتباع فهذا حكمه وان كان معا لازما الاتباع فهذا حكمهما
فيحصل العلم للعبد بان ذلك هو المكلف به واما لو حكم احدهما بشىء يحتمل الضرر والآخر بعدم
لا تحمله او سكت الآخر لم يعملوا بقول الحاكم الاول بل يأخذون بقول الثانى الذى ليس
مخالفا للاحتياط ولو سكت الآخر لم يعملوا اصلا وبالجملة هم دائرون مدار الاحتياط لا العمل
بقول زيد او عمرو او قولهما من حيث انه قولهما ولا على العمل بقاعدة الاشتغال اذا فرض
مثال فنقول العلم الاجمالى حاصل بحجية الاستصحاب اما فى الاحكام او الامور الخارجية ام هما
ونقطع بانه على التقادير الثلثة ولا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق
بعينه ففى المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال او التعميم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال
الضرر وعدمه بل لابد من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء
العقلاء وذلك البناء منهم يوجب ترك العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب حتى فيما
لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو احتياط لا على
الاستصحاب من حيث هو استصحاب فظهر عدم حجية اصل الاشتغال فى اثبات حجية الاستصحاب
مطلقا وان المعول به هو الاحتياط لا غير فبطل الوجه الاول بتمامه الوجه الثانى
ان الادلة السبعة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب فى خصوص الامور الخارجية ايضا وما
مر من ثبوت حجية الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الاجمال فانما كان على سبيل المماشاة
والا فنقول بدلالة تلك الادلة تفصيلا على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع فى موضعين
الاول فى اثبات جريان الوجوه السبعة فى خصوص الامور الخارجية والثانى فى كيفية التمسك
بها هنا اما الموضع الاول فنقول فيه انه لا شبهة فى دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب
فى الامور الخارجية وانها منصرفة اليها كالاحكام ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات مما
لم يقل به احد حتى ان المفصل بين الاحكام والامور الخارجية بل هو يدعى وجود الصدق

وهو عدم كون بيان الموضوعات من شأن الشارع فلا بد ان يكون المقصود الشارع بيان الاحكام
لا غير وكما فيه لا يخفى لانا نمنع لمن بيان الموضوعات المرتبطه بالاحكام ليس من شان الشارع
بيانها بل ذلك من شانه فلا اصار فوح فالدلالة تامة واما بناء العقلاء فلا ريب في انهم
لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام ونفس الاحكام ولا يفرقون
في ذلك بين امر المعاش وبين الشرعيات الا ترى انهم يستصحبون الكريه ولا يحكمون بالانفعال
عند الملاقاة مع النجس الا اذا قطعوا بذهاب الكرية فانقلب حكمهم بعدم النجاسة في المثال
المفروض لعله للاستصحاب الحكمي اعني استصحاب الطهارة لا لاستصحاب الموضوع اعني الكرية
قلنا هم يعملون بالاستصحاب وان لم يكن المقام مقام استصحاب الحكم فيحكمون بنجاسة الماء
بالملاقاة بعد علمهم بالقلة وحصول الشك في الكرية مع ان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة
فليس ذلك الا الاستصحاب القلة وكذا يحكمون بنجاسة الثوب الرطب اذا لاقى النجاسة في زمان
الشك في ارتفاع الرطوبة فان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة والحكم بالنجاسة ح مستند
الى استصحاب الرطوبة الى زمان الملاقاة للنجاسة وكذا يحكمون ببقاء زيد الثابت اذا مات
ابوه فيعزلون نصيبه وان اقتضيا ستصحاب الحكم عدم العزل واما الاستقراء وغيره من الوجوه
فكلها واضحة الجريان في الموضوعات واما الموضع الشك فيمكن اثبات الحجية هنا بطرق
ثلث الاول من جهة الاخبار والثاني من باب بناء العقلاء والثالث من المركب واما
الطريقة الاولى فنقول لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبطة بالاحكام وكذا لا كلام في حجية تلك الاخبار فانقلب تلك الاخبار احاد والمثلة
عليه قلنا الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من كثرة تلك
الاخبار ان واحد منها صادر بلفظه عن المعصوم فيكون حجة وان لم نعلمه بخصوصه وان
الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من التواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال
وانما النزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدور ظنيا لا قطعيا ولذا خصصنا النزاع في حجية
الظن بالظن الصدوري لا المضموني ولا هاما مع الحاكمين ان الاخباريين يقولون نحن نعمل
بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة الا من شذ منهم فظهر ان مقطوع
الصدور مقطوع الحجية وان كان دلالته ظنية فان قلت لو كان تلك الاخبار متواترة

وجب الجواب اليه... على حجية الاستصحاب

كا

كما نقول فلم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بوجوه ضعيفة ودعوى عدم اطلاعهم
على تلك الاخبار مع تواترها بعيدة وعدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد قلنا ان نزاعهم
انما كان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا التعبد وتلك الاخبار مثبتة للحجية من باب التعبد
فكانت خارجة عن محل نزاعهم ولذا ما تمسكوا بها ولذا هم ما متوقفين ومترددين في حجية
الاستصحاب من باب الاستبانة عند الاصحاب مضافا الى ان النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا
لم يعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة بالخاصة بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة
او المشتركة بينهما ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة عم في مقابل العامة
مضافا الى ان عدم تمسكهم بها اعم من عدم التواتر فان قلت ان تلك الاخبار معارضة مع الادلة اعم من ح
الناهية عن العمل بما وراء العلم فان لم يكن الاخير اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط
الاستدلال قلنا ان العلم الذي يكون خلافه منهيا عنه يكون اعم من العلم الوجداني والعلم
الظاهري الشرعي فمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وان كان
مختصا بالعلم الوجداني فمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بهذا القسم من الامر الغير العلمي وهو
الاستصحاب الا انا نقول بعد تعارض دليل الاستصحاب مع الايات ان الاخبار اخص مطلقا من الايات
لان الايات تمنع عن العمل امر غير علمي سبقه العلم بالحالة السابقة ام لا وتلك تقول بحجية
الاستصحاب فيما سبقه العلم خاصة والخاص مقدم على العام فان قلت خبر الاستصحاب معارض
مع خبر الاحتياط فلو لم يكن الاخير ارجح فلا اقل من التساوي الموجب للوقف الملازم للرجوع
الى الاصل الذي هو عدم الحجية قلنا اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له وثانيا سلمنا
الصحة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذلك ظني وثالثا سلمنا التساوي من تلك
الجهة لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين اعم من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم عملنا
طرح خبر الاستصحاب كلية بحيث يبقى بلا مورد او لزم تخصيصها بغير المورد في الاغلب ان
خصصناه بغير مورد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط غالبا الخبر ذراة بخلاف
ما لو عملنا بخبر الاستصحاب فانه يلزم مجاز في خبر الاحتياط ان حملناه على الاستحباب او يلزم تخصيص
غير مضر ان حملناه على غير المسبوق بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح او الحمل على غير
المورد وبين المجاز او الحمل على بعض الافراد كان الاخير ارجح قطعا ثم المنكر لحجية الاستصحاب

فى الامور الخارجية لا الاحكام اما ان يقول بعدم حجية الظن فيهما من باب الوصف لان الظن
فى الموضوعات الصرفة ليس بحجة ففيه ان اللازم ح عدم حجية الاستصحاب من باب الوصف فى
المسايل الاصولية ايض الا ان يقول بحجية الظن فى كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون
الموضوعات وهو كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيهما من باب السببية لاجل عدم انصراف الاخبار
الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل وجود الصارف وان كان فيها دلالة ففيه ان
الصارف المعقول ههنا ليس الا عدم كون بيان الموضوع شان الشارع ولا يخفى ان بيان الموضوع
المرتبط بالحكم من شان الشارع لانه بيان للحكم الكلى بواسطة سلمنا ان بيان الموضوع ليس
من شانه مطلقا سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غاية ذلك عدم لزوم بيانه
على الشارع ولا يلزم من ذلك انه لو بينه لكان قبيحا الا ترى ان المعصوم ربما يبين احكام
الطب او اللغة مع انه ليس شانه فلا يلزم بعد عدم كونه قبيحا صرف كلامه عن ظاهره
بعد الدلالة وبالجملة الذى هو صارف الكلام الشارع عن ظاهره هو قبح بيان الموضوع
لا مجرد عدم كونه من شانه فان عدم كونه من شانه لا يضر بالدلالة ولا يوجب الصرف
اذا كان فى البيان فايدة نعم لو لم يكن من شانه وكان بيانه ايضا قبيحا كما لو كان اظهارا
للبديهى كان ذلك مسببا للصرف ولا ريب ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل بل فيه
الفايدة المعلومة والحاصل ان الروايات المرتبة من الظهور فى الدلالة ولا صارف
فى المقام ايض او لاجل عدم اعتبار تلك الاخبار لاعراض العلماء عنها ففيه ما مر او لاجل
ان تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية فقد عرفت انها متواترة اجمالا سلمنا ولكنها
احاد محفوفة بالقرينة القطعية بالصدور وهى السيرة المتداولة سلمنا انها احاد
ظنية الصدور لكن نقول ان ذلك الخصم ان كان يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة
اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه تحكم سواء قال بحجية الظن
فى المسايل الاصولية ام لا بل عليه اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها فيهما لان المدرك
فى الكل هو هذا الخبر الواحد وان كان يقول فى مسئلة الاستصحاب بانه تابع للمستصحب فى
فى الاصولية والفرعية كما هو المختار فلا يخ اما ان يكون قايلا بحجية الظن مطلقا ففيه
ان التفصيل ح تحكم اذ اللازم ح الحجية فى الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون

قايلا

قايلا بحجية الظن فى الاحكام الفرعية اصلية ام ارتباطية ففيه ان اللازم ح التفصيل بين
الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم وكذا اللازم ح التفصيل فى الحجية
بين الموضوعات المرتبطة بالفرعية وبين غيرها لا الاطلاق فى الحجية فى الاحكام وعدم
الحجية فى الموضوعات واما ان يكون قايلا بحجية الظن فى الاحكام الفرعية والاصلية فقط ففيه
ان اللازم ح التفصيل بين الفرعية والاصلية لا الاطلاق فى الحجية فى الاحكام واما ان يكون
قايلا بحجية الظن فى مطلق الاحكام الاصلية لا الارتباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق
واما الطريقة الثالثة ان بناء العقلاء بنفسه يقتضى الحجية فى الامور الخارجية
فان قلت القدر الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب فى الموضوعات الغير المرتبطة
بالاحكام واما فى المرتبطة بها فلا قلنا ان بنائهم ثابت فى المقامين فيستصحبون الموضوع
المتفرع عليه الحكم الشرعى كما فى المفقود والعدالة والفسق والرطوبة واليبوسة والكرية
والقلة وغيرها ولا ريب ايضا فى ان محط نظرهم فى تلك الموارد ايض على استصحاب نفس الموضوع
لا الحكم المقارن معه ولذا يحكمون ببقاء الموضوع وان لم يكن ههنا حكم يستصحب او كان الاستصحاب
الحكمى على الخلاف كما مر سابقا فى الموضع الاول فى استصحاب قلة الماء ورطوبة الثوب الملاقى للنجس وحيوة
الغايب فان قلت لعل حكمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغايب انما هو لاجل الاحتياط لا الاستصحاب
فى الموضوع قلنا اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم ليس الا الاستصحاب الموضوع لا لجهة الاحتياط
وثانيا انه لو كان للاحتياط لا يحكمون ببقاء الموضوع فيما خالف الاحتياط ولم يكن فى البين احتياط
كما فى استصحاب الملكية لاحد المتخاصمين اذا لم يكن لاحدهما ما يدل على الملكية فان قلت لعل
حكمهم ببقاء الموضوع لاجل اجتهادهم او تقليدهم قلنا اولا انه ليس الا الاستصحاب اى الحالة
السابقة لا التقليد ولا الاجتهاد وثانيا انا نرى يعمل بالاستصحاب من لا يعرف التقليد
ولا الاجتهاد فان قلت كيف تدعى بناء العقلاء على حجية الاستصحاب مع ان جما غفيرا من
العلماء مع كونهم من اذكى العقلاء قالوا بعدم حجيته فى الامور الخارجية قلنا ان بناء عملهم
على خلاف مقالتهم فهم فى مقام الاجمال والعمل كساير العقلاء وفى مقام التفصيل اذهانهم مسبوقة
بالشبهة فان قلت بناء العقلاء ليس بحجة للاصل قلنا قد مر انه حجة ما لم يرد دليل على خلافه و
ههنا لو لم ندع القطع بورود الشرع على طبقه فلا اقل من القطع بعدم ورود الشرع على

خلافه وهو كاف واما الطريقة الثانية فهي ان من مجموع ما سبق من الوجوه السبعة يحصل العلم
بحجية الاستصحاب في محل النزاع المرحلة الثانية في حجية الاستصحاب في الاحكام فنقول يمكن اثبات
ذلك بالطرق الثلثة المتقدمة في المرحلة الاولى لان الاخبار العامة بنفسها دالة على المطلب
بل هي في الاحكام اظهر ولا يرد ما اورد على المرحلة السابقة من كون عدم بيان الموضوع من شان
الشارع فيتم وجه الاستدلال هنا بعين ما سبق بوجه اظهر واما بناء العقلاء فهو ايضا موجود
ودال على المدعى مستقلا الا ترى انهم لو شكوا في بقاء الوجوب بعد العلم به لحكموا ببقائه ولو
شكوا في التوسعة والفور بنوا على الاول ولو شكوا في التوسعة المطلقة والموقتة بنوا على
الاول ولو شكوا في بقاء النجاسة بعد زوال التغير عن الماء الكثير بالرياح بنوا على النجاسة
نعم قد يرى انهم يتوقفون فيما لو ثبت حكمان مختلفان بالموضوعين وتبدل احد الموضوعين بالاخر
بعد تعلق الحكم بالموضوع الاول كالحضري الثابت في حقه الاحكام تماما والسفري اللازم عليه القصر
فان الحضري والسفري موضوعان جعل الشارع لكل منهما حكما فلو كان شخص حضريا وقت
دخول الوقت ثم سافر قبل الصلوة او العكس اشكل عند العقلاء العمل بالاستصحاب
لتبدل الموضوع كانه بموضوع اخر والحاصل ان المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب
عندهم لان التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات ولعل المانع هنا هو حصول
الشك في حصول المانع المعلوم المانعية فتم ثم الخصم المنكر لحجية الاستصحاب في الاحكام دون الامور
الخارجية اما يقول بعدم حجية فيها من باب الوصف بمعنى انه يقول انا وان قلنا بعدم الفصل
من حيث المظنون في حجية الظن لكن نفصل في اسباب الظن ونقول بحجية الاسباب المعارفة
في الامور الخارجية لان الاسباب المتعارفة فيها هي الاستقراء والوجدان واما الاسباب
المتعارفة في الاحكام فما كانت هي ما سواها من الاخبار والايات والاجماعات ونظايرها
فقلنا بعدم الحجية فيها ففيه ان عدم الحجية من باب الوصف لا يلازم عدم الحجية من باب السبب
مضافا الى ان هذا التفصيل في خصوص الاسباب فاسد لانا نتعدى من الظنون الغير الموهوم
الاعتبار الى نوع موهوم الاعتبار بعدم الكفاية ونثبت التعميم في افراد موهوم الاعتبار
بعدم الترجيح بلا مرجح فلا نفصل من حيث اسباب الظن بل من حيث المظنون عكس هذا القايل
واما يقول بعدم حجية في الاحكام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار لكون

موردها الموضوعات فيكون الجواب مختصا بها لا مخصصا بها حتى يلزم التخصيص ففيه اولا ان المورد
كالطهارة في الثوب والجسد ليس من الموضوعات بل من الاحكام فان الطهارة حكم شرعي وما يترأى
في النظر من تقديم استصحاب الطهارة على استصحاب الوجوب وغيره من الاحكام معللين بان هذا
موضوعي وذاك حكمي والموضوعي مقدم على الحكمي فهو مدفوع بان غرضهم من ذلك هو كون
استصحاب الطهارة موضوعيا من حيث التقديم بمعنى انه كما يكون الاستصحاب الموضوعي مقدما
على الحكمي فكذا استصحاب الطهارة مقدم على استصحاب الوجوب ونحوه من الاحكام لا انه حقيقة
استصحاب موضوعي الا ترى انهم يقدمون الاستصحاب الموضوعي على استصحاب الطهارة معللين بانه
استصحاب حكمي وذا موضوعي ونظير ذلك انهم يقولون ان اصل الاشتغال مقدم على اصالة
البراءة لانه اجتهادي واصل البراءة فقاهتي ولا ريب ان غرضهم ليس ان اصل الاشتغال
من الاصول الاجتهادية حقيقة ولذا يقدمون الاصول الاجتهادية على اصل الاشتغال معللين
بان اصل الاشتغال فقاهتي وثانيا سلمنا كون المورد من الموضوعات لكن يستفاد العموم
من التعليل في الجواب ودعوى انصراف الجواب الى الموضوعات التي هي مورد السؤال دون
الاحكام فاسدة لان المعرف باللام في الجواب ان كان محمولا على العهد فالتعدي الى مطلق المو ضوعات
فاسد بل لا بد من الاقتصار على شخص مورد السؤال وان كان محمولا على الجنس فالتفرقة
بين الموضوع والحكم تحكم وثالثا ان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة
كالرواية العلوية ورابعا ان الدليل لا ينحصر في الاخبار كما مر واما لاجل كون الاخبار ظنية
والمسئلة علمية ففيه ما مر من قطعية الاخبار مضافا الى ان هذا الوجه مشترك الورود
بين الموضوعات والاحكام فان قلت ان الاخبار العامة تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا
في الموضوعات والاحكام سواء كان قبل الفحص ام بعده ولا ريب ان العمل بالاستصحاب بل بكل
اصل في الاحكام قبل الفحص خلاف اطباق العلماء للزوم المخالفة القطعية والخروج عن الدين
لو بني على ذلك فلا بد من اخراج الاخبار عن ظاهرها وهو كما يمكن بتخصيص عموم الاخبار
على بعد الفحص في خصوص الاخبار يمكن تخصيصها بالموضوعي لانه لا يحتاج الى الفحص واخراج
الحكمي فاساو ولو لم يكن الثاني اولى فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال بتلك
الاخبار على حجية الاستصحاب في الاحكام قلنا اولا ان اول الامرين اولى من الثاني لانه اقل

تخصيص اذ على الثاني يخرج نسخ الاحكام قبل الفحص وبعده وعلى الاول لا يخرج الا حالة عدم الفحص فهو اولى وثانيا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو افرادي لا احوالي بمعنى انها تدل على حجية كل استصحاب في الجملة واما من حيث الاحوال اعني قبل الفحص وبعده فلا عموم في الاخبار ولا اطلاق بل هي من هذه الجهة مجملة وواردة مورد حكم اخر فلا يكون اخراج حالة عدم الفحص تخصيصا او تقييدا اذ هما فرع العموم او الاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فليس الروايات بظاهرها خلاف الاجماع او لا ظهور فيها في الحجية قبل الفحص فان قلت يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيتها فيها لانا نقول بناء على حجية الاستصحاب في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراما قطعا وبعد الفحص نشككنا في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب حجة في الاحكام للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة قلنا اولا ان حرمة العمل بالاستصحاب اما عرضية مسببة من عدم الفحص واما ذاتية مسببة من عدم حجيته نسخا ولو بعد قطع النظر عن الموانع فان كان المستصحب هو الحرمة العرضية فقد انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فمن الاول كانت مشكوكة فكيف يستصحب والحاصل ان الاستصحاب عرضي لا عبرة به نظير استصحاب حرمة الحيوان المشكوك كونه ماكول اللحم فيقال انه قبل التذكية اي حال الحيوة كان حراما قطعا فيستصحب الى بعد التذكية وكاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من طاهر ونجس العين اذا كان حين الولادة نجسا للاختلاط بالدم فيقال انه قبل تطهير دمه بالكلية كان نجسا واجب الاجتناب فيستصحب الى بعد التطهير الدم بالالقاء في الكر فان الاستصحابين المذكورين كليهما عرضيان عين ما نحن فيه لان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التذكية او النجاسة العرضية المسببة من الاختلاط بالدم فقد انتفتا قطعا بعد التذكية والالقاء في الكر وان كان المستصحب الحرمة او النجاسة الذاتيتين فمن الاول كان مشكوكا وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي صحيح ولكن العرف يفهم من هذا الكلام ما وراء المورد فكان هذا المورد عندهم ليس منهيا عنه وقد مر نظير ذلك في الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما هي من قبيل نقض اليقين باليقين فيدخل في المستثنى لا المستثنى

منه

في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية

منه المرحلة الثالثة في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية والدليل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك فينحصر الجواب اليه ففيه ان المعرف باللام ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست في مورد السؤال وان حمل على الجنس فالتفرقة بين الوضعي والتكليفي تحكم او من جهة ان المسئلة علمية والخبر واحد ففيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي فان قلت من قبل المفصل ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما ان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام وان كان الثاني فلا وجه لاستدلال المعصوم لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا يرتبط الاستدلال بالمستدل عليه وان كان الثالث فلا معنى لاستدلال المعصوم ايضا بيانه انه لا ريب في كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب ايضا في ان المعصوم ع رجح استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الاخر ولا ريب ايضا في ان ترجيح احد المتعارضين على الاخر لا بد وان يكون لوجه موجود في الراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركا بينهما امتنع ترجيح احدهما على الاخر لاجل ما هو مشترك بينهما فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا اخبرك عدل بلزوم اكرام زيد وعدل اخر بلزوم اكرام عمرو فعليك العمل بقول من اخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلا ولا ريب ايضا في ان الظاهر من التعليل باليقين السابق في الاخبار العامة على ابقاء الطهارة انما هو كون العلة التامة في الامر بابقاء الطهارة هو اليقين السابق ليس الا ولا ريب ان اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك قدر مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فبعد ملاحظة المقدمات الاربع وهي كون محل السؤال ما تعارض الاستصحابين وكون المعصوم مرجحا لاستصحاب الحكم الوضعي وكون القدر المشترك

بين المتعارضين غير قابل للترجيح وكون الظاهر من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية
لابد من اخراج الروايات عن ظاهرها وخلاف الظاهر منحصر في امرين الاول حمل العلة المذكورة
على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهر من الكلام فيلزم المجاز الثاني حمل اليقين على اليقين
بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا في العموم وتمامية الاستدلال فرع الاحتمال الاول واني
لك بتعيينه بل المتعين هو الاخير لرجحان التخصيص على المجاز فلو سلمنا فلا اقل من التساوي فيجمل
الروايات المسبوقة بالسؤال واما الابتدائيات فهي وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها بنفسها
غير كاف في المرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل الا بعد ضم ساير الاخبار وبالجملة فحجية
الاستصحاب في الوضعيات يقيني مندرج في الاخبار المسبوقة بالسؤال وفي الابتدائيات بخلاف
الاستصحاب في الحكم التكليفي قلنا اولا ان المقدمة الاولى ممنوعة اعني كون مورد السؤال مما تعارض
فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل الاشتغال بالصلوة وقبل اتمامها هو قاطع ببقاء
الامر بالصلوة فلا استصحاب حكمي يعارض استصحاب الطهارة ح واما بعد الفراغ من الصلوة فلا
تعارض ايض للقطع بارتفاع الامر باليقين الشرعي المامور فلا شك في ارتفاع الامر وبقائه
حتى يستصحب وثانيا نقول ان خلاف الظاهر لا ينحصر في امرين بل هنا احتمال ثالث
وهو ابقاء الرواية على ظاهرها والقول بانه خرج ما خرج وتفصيله انه يستفاد من لا
تنقض آه ان اليقين السابق علة مستقلة للحكم ببقاءه مط وفي جميع الموارد ولكن باعتبار
هذا المحذور الذي ذكرت تخصص الاثلك الكلية بغير صورة المعارضة ويجعل في صورة
المعارضة مقتضيا وجزء للعلة التامة وجهة الوضعية اخر فيتم استدلال المعصوم ع فيكون | جزء ح
المراد وان اليقين غير منقوض بالشك الا فيما تعارض فيه استصحابان احدهما وضعي | مط ح
والاخر تكليفي او فيما تعارض فيه الاستصحابان مط لان القرينة العقلية قائمة على عدم
استقلال العلة ح اي حين التعارض وليس هذا من باب تخصيص العموم بغير المورد لان
التخصيص انما هو في استقلال العلة لا في عمومها والتخصيص بغير المورد انما يلزم على الثاني
لا الاول والحاصل ان الامر هنا داير بين مجاز وتخصيصين احدهما بالحكم الوضعي كما قاله
الخصم والاخر ما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض ولا ريب ان الاخير
ارجح لكونه اقل اخراج من الاول واما المجاز فهو مقلوب في جنبهما فان قلت ان اليقين

السابق

السابق في الرواية ان كان علة تامة فما وجه التخلف في موارد كثيرة فقد انكشف قطعا عدم
كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف تتعدى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعدم
النقض بمجرد وجود العلة الناقصة في ذلك الغير قلنا ان الجواب عن ذلك يحتاج الى بيان
مقدمة وهي ان العلماء اختلفوا في حجية المنصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية
وفهم العرف يساعدهم والمرتضى رضي الله على عدم الحجية اما لان علل الشرع معرفات اولان
الاستعمال علامة الحقيقة بناء على قاعدته لان علل الشرع منها ما هو من الدواعي والمعرفات
ومنها ما يكون من الاسباب والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا
وقد عرفت ان الحق مع الاكثر ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض ما وجد فيه العلة المنصوصة
الكلية عن تحت الحكم كان يقول النبيذ مسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا
الاخراج يوجب رفع اليد عن نسخ العلة فيكشف ذلك عن كون العلة من المعرفات لا المؤثرات
فلا يمكن التعدي عن مورد النص ام لا يوجب ذلك بل يكشف عن المعرفية وعدم التاثير
في خصوص المخرج لا مط فتتعدى الى غير المورد الى ان يرد الدليل على الخلاف والحاصل ان العرف يفهم من
قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد للحرمة ولكن تحليل الشارع في مورد خاص
يكشف عن عدم العلية التامة في هذا المورد الخاص لا مط فنعمل في العموم في غير هذا المورد والاظهر
في هذا النزاع هو الاخير للعرف ح يجب عن هذا الايراد باختيار الشق الاول من الترديد ونقول
خرج ما خرج فان قلت ان الحكم الوضعي على اقسام اما مقيد كقوله الماء المتغير نجس اي ما دام التغير واما
مطلق كقوله اذا تغير الماء نجس وان زال التغير واما مهمل كقوله اذا تغير الماء نجس فانه ساكت
بالنسبة الى بعد زوال التغير ولا ريب في عدم اجراء الاستصحاب في القسمين الاولين للقطع بانتفاء
الحكم في اولهما وبقائه في ثانيهما وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما
موقت او غير موقت ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما اما في الموقت فلانه ان كان التمسك
بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد
كما هو الحق وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت فهو ايض فاسد اذ قبل العمل بقاء الامر قطعي
والارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت فان قلنا بدلالة الامر والنهي على التكرار
فالاتيان والانزجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فعدم الاتيان والانزجار

في مسالة عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي

من مقتضى الامتثال بالطبيعة اللازم لرفع الاشتغال فظهر انه لا يجرى الاستصحاب فى الاحكام التكليفية
بل يجرى فى الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك فى الموقتات لمن مرض فشك فى وجوب
اتمام الصيام الى الليل وثانيا نمنع اختصاص التكليف فى الموقتات والمؤبدات بل كما ان الدال على
الحكم الوضعى اما موقت كسببية الدلوك لايقاع الصلوة من زمان معين الى زمان معين واما
مؤبد كسببية الزلزلة للصلوة مادام العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلوة فكذلك الاحكام
التكليفية ينقسم الى تلك الثلثة ويجرى الاستصحاب فى الثالث منها كما فى الوضعى المرحلة
الرابعة فى حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم وذهب الغزالى
الى عدم حجية الاستصحاب حال الاجماع فى تفصيل فى حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على
المستصحب بين الاجماع وغيره كما ان التفاصيل السابقة انما كان من حيث نفس المستصحب لا من حيث الدليل
عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون للشك فى المقتضى كما فى دوران الامر بين
السعة والضيق واما ان يكون للشك فى قدح العارض كما لو شك المتيمم الواجد للماء فى اثناء الصلوة
واما ان يشك فى عروض القادح كما لو شك المتوضى فى خروج البول وعدمه ولا ريب ان نافى
حجية الاستصحاب حال الاجماع انما نقول به فى القسمين الاولين لعدم جريان دليله كما ستعرفه
الا فيهما لان دليله يجرى فيما كان الشك فى الحكم لا فى الموضوع وفى القسم الثالث الشك ليس
فى الحكم بل فى الموضوع لانعقاد الاجماع على جواز دخول المتطهر فى الصلوة وعدم جواز دخول
المحدث فيه فلا شك فى الحكم وانما الشك فى ان المكلف متطهر او محدث فينحصر الشك فى الحكم
فى القسمين الاولين وكيف كان الاظهر ما عليه الاكثر لوجود شرايط الاستصحاب هنا ايض
من اليقين فى السابق والشك فى اللاحق فيجرى فيه ما مر من الدليل وان كان حجية استصحاب حال الاجماع
من حيث الوصف كما هو ظاهر هذا القايل ان كان لاجل انكاره حصول الوصف هنا فهو كما ترى
وان كان لاجل انكاره حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره
الغزالى دليلا من ان ثبوت الحكم فى الان المتاخر كما يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا فى الان
المتاخر لما حصل خلاف فالخلاف فى الحكم فى الان المتاخر فى المتيمم الواجد للماء فى اثناء الصلوة كاشف
عن اختصاص الاجماع بالحالة الاولى اى المرض فى الصلوة ما لم يجد الماء فاذا لم يكن الاجماع موجودا
فى الان المتاخر والمفروض عدم وجود دليل اخر ايض لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان

ذلك

ذلك الدليل يقتضى عدم حجية استصحاب حال النص ايض لان الخلاف فى الان المتاخر كاشف عن عدم شمول
النص لتلك الحالة والا لم يكن معنى لمخالفة النص ولو كان النص موجودا فى الان المتاخر لم يحتج
الى الاستصحاب فبعد عدم شمول النص وعدم وجود دليل اخر ايض بالفرض لم يكن الحكم فى الان
المتاخر ثابتا والحاصل ان هذا القايل ان كان غرضه نفى حجية الاستصحاب مط فلم خصص المنع
بحال الاجماع ولم يذكر غيره وان كان غرضه منع حجيته فى خصوص حال الاجماع فكلامه يجرى فى غيره
ايض المرحلة الخامسة فى بيان عدم الفرق فى حجية الاستصحاب بين الشك فى المقتضى
وغيره وقبل الشروع فيه لا بد من ذكر امور الاول اعلم ان الفرق بين الشك فى المقتضى
والمانع ان الشك ان استند ورجع الى مقدار استعداد الامر الخارجى او الحكم المجعول الشرعى
فهو شك فى المقتضى وان استند الى الشك فى الامر الخارجى او الحكم المجعول الشرعى فهو شك
فى المقتضى وان استند الى الشك فى الامر الخارجى بمعنى ان الشك فى عروض مانع او فى مانعية
عارض فهو شك فى المانع كما فى السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقائه الى نصف الليل
فان سبب الشك فى البقاء ان كان هو شك فى مقدار استعداده كان يشك فى مقدار الشمع
ونحوه فهو شك فى المقتضى وان علم مقدار الشمع وغيره مما له مدخلية فى تحقق السراج وانه
لو خلى وطبعه لكان باقيا الى الصبح ولكن احتمل عنده اطفاء الريح او نقص اخر له فهو شك
فى المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم ومن حيث تميز المصاديق فاعلم ان المصاديق
فى الموضوعات الخارجية مميزة فى غاية الوضوح واما فى الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا
ومستندا الى الزمانيات فهو شك فى المقتضى واما فى غير الزمانيات فان كان الشك فيه
مستندا الى الشك فى انعدام امر وجودى كزوال تغير الماء الكثير فهو شك فى المقتضى ايض
لرجوع الشك الى ان المقتضى النجاسة مثلا هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث
وان كان الشك فيه مستندا الى الشك فى وجود امر لم يكن موجودا سواء كان شكا فى الانوجاد
من حيث الحدوث كالشك فى خروج البول من المتوضى ومن حيث القدح كالشك فى ان
المذى الخارج قادح ام لا فهو شك فى المانع الثانى اعلم ان القايل بعدم حجية الاستصحاب
فى الشك فى المقتضى فقط لم نجده الا من المحقق الخوانسارى وبعض من تاخر عنه كالمحقق الخوانسارى
واما القدماء قبل الخوانسارى فلم نجد من كلامهم ذلك الثالث اعلم ان القايل بعدم الحجية

[illegible marginal note] الاجماع

في عدم الفرق بين الشك [illegible] فى حجية الاستصحاب فى المقتضى وغيره

فى الشك فى المقتضى ظاهره عدم الفرق فى ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول جريان دليله
فيهما الثانى ظاهر كلام نقلة هذا القول ان قايله انما فصل فى الاستصحاب من تلك الجهة اعنى الشك
فى المقتضى والمانع لا غير فقالوا ان من الاقوال الفصل بين الشك فى المقتضى والشك فى المانع
وسكتوا عن ساير الجهات فان ظاهر ذلك انه لم يفصل من غير تلك الجهة اصلا السابع
اعلم ان الشك فى المقتضى على اقسام الاول ان يكون الشك فى بقاء الحكم مسببا عن الشك فى ذات
المقتضى كما لو زال تغير الماء الكر بالرياح وكان سكنا فى بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضى
للنجاسة هل هو حدوث التغير ام التغير مع بقائه الثانى ان يكون المقتضى معلوما ولكن
كان الشك فى بقاء الحكم مسببا عن الشك فى بقاء المقتضى المسبب عن الشك فى مقدار استعداد المقتضى
للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال للشك فى مقدار استعداد التغير للبقاء
الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضى ايض معلوما ولكن شككنا فى بقاء المقتضى لاجل احتمال
طرو مانع او مانعية طار اذا ظهر تلك الاحكام فاعلم ان الظاهر من منكر حجية الاستصحاب
فى الشك فى المقتضى انما هو الانكار فى القسم الاول الذى كان ذات المقتضى مجهولا لا فى القسمين
الاخيرين الذى كان المقتضى معلوما وكان الشك فى بقاءه وارتفاعه لانه لو منع الاستصحاب فى
القسمين الاخيرين ايض لكان لازمه القول بعدم حجية الاستصحاب فى الموضوع الصرف المرتبط
بالحكم الشرعى وهو خلاف ما مر فى الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك فى بقاء زيد المفقود
يوجب الشك فى جواز قسمة الميراث بين الورثة فيشك فى بقاء الحكم السابق اعنى عدم
جواز القسمة للشك فى بقاء المقتضى اى حيوة زيد سواء كان ذلك الشك للشك فى مقدار
استعداد حيوته للبقاء او للشك فى طرو مانع لحيوته او مانعية طار لها فلو قال المنكر ان
الاستصحاب ليس بحجة فى كل قسم من اقسام الشك فى المقتضى لزم عدم حجية الاستصحاب فى الموضوع
الصرف فلا بد من تخصيصه المنع بالقسم الاول اذا ظهر تلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال
لذلك القايل على حجية الاستصحاب فى الشك فى المانع لا فى الشك فى المقتضى بان الاخبار لعلها
تنصرف الى الشك فى المانع فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد
منها وهو قوله عم وليس ينبغى لك الخ يحتمل احتمالات ثمانية لان المراد من قوله فان اليقين
لا ينقض بالشك لا بد وان يكون هو المتيقن وما فى حكمه مما يترتب عليه فى الظاهر لعدم

في انقسام الشك في المقتضى

وجه اختصاص الاستدلال على حجية الاستصحاب في المانع

جواز

جواز ارادة ما هو الظاهر منه لان اليقين الغير المنقوض بالشك ان كان هو اليقين السابق على
زمان الشك فلا ريب فى عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهى وان كان هو اليقين
المتحقق فى زمن الشك فلا ريب فى انه ينقض وعدم نقض اليقين السابق بالشك يقينا لعدم جواز
اجتماع اليقين والشك عقلا فى شىء واحد فى ان واحد فجعل ما كان المراد من اليقين المتيقن وما
فى حكمه نقول ان المراد من النقض اما النقض الواقعى فيكون المعنى ان المتيقن الواقعى فى الواقع لا ينقض
بالشك واما الظاهرى فيكون المعنى ان المتيقن الظاهرى لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما
الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا تنقض نهى او نفى وعلى التقادير اما من الشك يراد معناه الظاهرى
او يراد معروضه ومتعلقه اعنى المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعيات منها وهى اربعة
لان الخبرية منها مستلزم للكذب فان المتيقن الواقعى فى الواقع لا لاجل نفس الشك او معروضه قد
ينقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان النقض الواقعى وعدمه ليس مقدور المكلف واما
الظاهريات وهى اربعة ايض فلا سبيل الى شىء منها فى اثبات حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى
اما اذا كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية او انشائية فلان عدم نقض المتيقن
بالمشكوك فيه انما يتصور فيما كان الشك فى ناقضية المشكوك فيه لانه لو كان الشك فى المقتضى
لم يكن هنا نقض لان الشك ح انما هو فى الانقطاع والعدم لا فى النقض والعدم والحاصل ان
النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك فى نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك
فيه فى نفس الاستمرار واما اذا كان المراد من الشك معناه الظاهرى سواء جعلنا الجملة خبرية
فوجه عدم الدلالة على حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى وجوه الاول ان عدم النقض وعدم
جواز النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا ولا ريب ان ما يحتمل كونه ناقضا هو معروض الشك
لا نفسه للقطع بان نفس الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام ح ايض الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام
فيه فتم الثانى انا سلمنا جواز وقوع الشك فى ناقضية الشك لكن فى خصوص الرواية نعلم ان
المراد هو المشكوك لا الشك لان السايل سئل من ناقضية المشكوك فيه اعنى الخفقة والخفقتان
فقال ان وجب الخفقة او الخفقتان الوضوء فان كان جواب المعصوم عم واستدلاله ايض مبنيا
على المشكوك فيه لطابق الجواب السوال وان كان جوابه عم عن عدم ناقضية نفس الشك بلا
ربط للجواب بالسوال لان عدم ناقضية نفس الشك اعم من عدم ناقضية المشكوك فيه فلا

وجوه عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى

الجواب السابل فيما سئله ثم الثالث انه لو حملنا الشك في الروايات على ظاهرها لما صح التمسك بالاستصحاب
من باب الاخبار في شيء من الموارد لان الثابت من الرواية ح عدم جواز نقض اليقين بالشك واما
بالمشكوك فيه فهل يجوز النقض ام لا فلا دلالة للروايات فلا يصح الاستدلال بها اصلا ثم
الرابع انا سلمنا ان المراد من الشك ما هو ظاهره لكن نقول ان من المقطوع عدم كون الشك
بنفسه مع قطع النظر عن المتعلق ناقضا بل الناقضية انما هي باعتبار المتعلق في المتعلق اما هو
الناقضية او المقتضي او الاعم فان كان الاول فلا ريب في عدم دلالة الروايات على حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي وان كان الثاني والثالث فلا باس بالاستدلال لكنه غير مناسب للتفصيل المذكور
في الرواية اذ لا نقض فيما كان الشك فيه في المقتضي بل هو من باب الانتقاض فظهر ان الاخبار
لا دلالة فيها على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فيه في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل لصدق
النقض فيما كان الشك فيه في المقتضي ايضا لكنه فاسد جدا لمنع الصدق اولا ثم ولمنع الانحصار
ثانيا نعم يمكن ان يجاب عنه بوجوه اخر الاول ان من جملة الاخبار قوله ع وليس ينبغي له
ولا ريب في عدم دلالته على المدعى بظاهره ولا يمكن حمله على ظاهره لانه اسند النقض فيه
الى نفس المكلف فظاهره غير مراد وخلاف الظاهر منحصر في امرين احدهما التصرف
في المادة فالمعنى انه ليس لك ان لا ترتب الاحكام وان لا تعتبر الحالة السابقة بالشك او
المشكوك فيه وثانيهما التصرف في الهيئة بالتجوز في الاسناد فالمعنى ليس ينبغي لك ان
تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين وعلى المعنى الاخير لا تدل هذه الرواية على حجية
الاستصحاب اصلا اذ مفادها ح عدم جواز جعل الشك او المشكوك منه ناقضا وهو اعم من جعل
عدم الجعل وجعل العدم والعام لا يدل على الخاص والذي ينفع لحجية الاستصحاب انما هو
جعله غير ناقض لا عدم جعله ناقضا فلا بد ح من تصرف اخر في الرواية حتى تدل على
حجية الاستصحاب في الجملة فان دلالتها على حجية الاستصحاب في الجملة مسلم من الخصم فلا بد لك
من ارتكاب هذا التصرف الاخر وهو التصرف في المادة ليس كون المعنى ليس ينبغي لك
ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا تاتي بالحالة السابقة ولا تعتبرها
وعلى التقديرين يصح التمسك بتلك الرواية على حجية الاستصحاب فيما ان كان الشك في
المقتضي لكن الاول منهما اقرب عرفا مع انه اقل تصرفا ومحذورا فان قلت يحتمل في الرواية

تصرف

تصرف ثالث لا يثبت معه حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وهو التصرف في المادة
على وجه يقرب من معنى النقض فالمعنى ليس ينبغي لك ان لا تعتبر الحالة السابقة بالشك
في الناقضية وهذا اقرب من التصرفين السابقين قلنا ان الاقرب عرفا هو ما ذكرنا وان
كان ما ذكرت اقرب اعتبارا مضافا الى ان ما ذكرت يستلزم التقييد في الشك مع التجوز
في المادة وهذا الجواب جار في كل الاخبار لو جعلناها انشاء واما اذا جعلناها اخبارا فالظاهر
انه لا معنى يمنع دلالة الرواية نعم يمكن القدح فيه من حيث انها اخبار احاد لا ينفع الثاني ان العرف
يفهم من تلك الاخبار حجية الاستصحاب مط وان وقع الشك في المقتضي ولا عبرة بتلك القواعد
اللفظية الثالث ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر لان من الادلة بناء اهل العرف فان قلت
كيف تدعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي مع انا نراهم يتوقفون فيمن
دخل عليه الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة وكذا في عكسه فان هذا من الشك في
المقتضي لان الشك في وجوب الاتمام في الاول والقصر في الثاني مسبب عن عدم العلم بكون الحضر
او السفر علة لحدوث الحكم مع البقاء ام مجرد الحدوث علة تامة وان هذا الا من الشك
في المقتضي ومع ذلك يتوقفون فيه قلنا ان عدم عملهم بالاستصحاب في المثالين انما هو
لعلمهم باختلاف الحكم المجعول لاختلاف الاحوال وجعل حكم المسافر مغايرا لحكم الحاضر فلذلك
موجب لترددهم في الحكم نعم لو لم يجعل الحكم مختلفا بالنسبة الى الحالين لما توقفوا في الاستصحاب
فان قلت الاستصحاب ليس بحجة في الشك في المقتضي لانصراف الاخبار لاجل مسبوقيتها بالسؤال
عن الشك في المانع الى ما كان الشك فيه في المانع لا في المقتضي قلنا اولا انه لا يصح في الاخبار
الابتدائية وثانيا ان المعرف باللام ان حمل على العهد فالتعدي الى غير المورد باطل وان
كان للجنس فالفرق بين اقسام الشك تحكم ثم اعلم ان المحقق الخوانساري انكر حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي قال ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك في الرواية انما هو عدم
النقض عند التعارض بمعنى ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فهذا المعنى لا يتحقق
الا فيما كان الشك في المانع وفيه ان المراد من التعارض ان كان هو ما ذكرناه اولا من قبل
الخصم من ان المستفاد من الاخبار انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في صورة التعارض
التي يكون احتمال اقتضاء المقتضي معارضا لاحتمال تاثير المانع في ذلك الاقتضاء ولا ريب

ان ذلك التعارض مفقود بالشك في المقتضي فهو صحيح مذ مرمع جوابه لكن عبارته قاصرة
عن هذا المعنى وان كان مراده من التعارض ما فسره به من كون الشيء موجبا لليقين لولا
الشك ففيه انه لا فرق في ذلك المعنى بين الشك في المانع والشك في المقتضي فكما انه لو
فرض انتفاء الشك في عروض المانع او في مانعية العارض لحصل اليقين بالبقاء فكذا لو
فرض انتفاء الشك في المقتضي في الزمان الذي عرض فيه لحصل اليقين ببقاء المقتضي
وبقاء الحكم لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء العلة في الموجود لم
يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول فان قلت انه فسر التعارض بان
يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك ولا ريب في تحقق التعارض بهذا المعنى في الشك في المانع
بكلي قسميه اذ مع فرض عدم الشك يكون شيء غير الشك وهو المقتضي موجبا لليقين بالبقاء
علما الشك في المقتضي فان الموجب لليقين فيه ليس الا نفس عدم جريان الشك لا شيء آخر
قلنا التعارض بهذا المعنى موجود في الشك في المقتضي ايضا اذ مع فرض عدم عروض الشك في المقتضي
يكون شيء في المقام وهو المقتضي يوجب اليقين المرحلة السادسة في حجية استصحاب الا
في الشك في المانع باقسامه وقبل الخوض في المطلب لا بد من بيان امرين الاول اعلم ان
الشك في المانع على قسمين احدهما الشك في الحدوث والآخر الشك في الحادث
والاول ايضا على قسمين احدهما الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية كالشك في
خروج البول والآخر الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية كالشك في خروج المذي
والذي كان الشك فيه في الحادث ينقسم على اقسام الاول ان يكون الشك فيه في الحكم
الشرعي فقط بان لا يكون مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بان يكون رافعية الشيء
الفلاني للحكم معلوما ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء فردا له كالخفقة
والخفقتين لو شككنا في صدق النوم عليهما بعد ما علمنا بان النوم رافع للطهارة الثالث
ان يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يكون معنى الرافع غير مجمل
ولكن وقع الشك في كون بعض الاشياء مصداقا له كالبلل الملاقي للثوب المشتبه قطعا
بين كونه بولا ام ماء فان الحكم الشرعي معلوم بالذات وهو انه لو كان بولا يرفع الطهارة
ولو كان ماء لم يرفع ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق من دون

في استصحاب الشك في المانع الا صح

جهل

جهل بماهية البول والماء فظهر ان الشك في الحادث على اقسام ثلثة وكل من تلك الاقسام
الثلثة للشك في الحادث على قسمين اما يعلم فيه مانعية احد الامور المرددة المشكوكة
مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شككنا في ناقضية كل من المذي والودي والوذي وعلمنا اجمالا
بان واحدا منها ناقض واما لا يعلم اجمالا بالمانعية راسا اما لفقد التعدد او بفقد العلم الا جمالي
والاول من هذين القسمين ينقسم الى قسمين احدهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلوم
ناقضية احدها اجمالا في الدفعة الواحدة من غير تخلل عبادة في البين وثانيهما ما تحقق منه
الامور المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب بان توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه ريح فتوضأ
فخرج منه الودي فصلى فخرج بول فتوضأ فخرج منه الوذي فصلى فحصل العلم الاجمالي بخلو احدة
من الصلوة عن الطهارة وحاصل ضرب الثلثة في الثلثة يصير تسعة فصار جميع الاقسام احدى
عشر الثاني من الامرين في بيان ان المفصل بين اقسام الشك في المانع في اي قسم يقول بالاستصحاب
وفي اي منها لا يقول وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامه فنقل عنه بعض الافاضل انه قال بعد نقل
الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذي يسلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس
بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع
لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسة بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع
لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه
ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار
كان ثابتا والا فلا فههنا انما دل اجماعا على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان
ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج
الى دليل لا يقال قول ابي جعفر عم في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا
على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء
الفلاني رافع للحكم ولكن وقع الشك في وجوده كاستمرار علاقة الزوجية مع الشك
في تحقق الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل الثاني ان الشيء الفلاني

جمالي

دافع للحكم ولكن وقع الشك ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو
فرد له ام لا كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا او استمرار نجاسة
البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بالماء السيل المشكوك كونه ماء الثالث
ان معناه معلوم لا مجمل ولكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض من
خارج كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك كقوله كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام
فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مفهومان معلومان وافرادها الواقعية
ايض معلومة في الواقع بحيث لو علم انه مغصوب علم الحرمة ولو علم انه من المباحات الاصلية
المجازة علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي تعذر المعرفة فلا يعلم ان هذا
الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني
هو رافع للحكم ام لا كالشك في كون استحالة الكلب بالملح مطهرا والخبر المذكور انما يدل
على النهي عن النقض بالشك وان ذلك في الصورة الاولى من الصور لا غيرها لان في غيرها
من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل
انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك
في استمرار الحكم معه لا بالشك لان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه
نقض انتهى حاصل ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصل وهو المحقق السبزواري
واذا عرفت ذلك فاعلم ان المفصل المذكور يقول بحجية الاستصحاب في صورة الشك في
حدوث المانع المعلوم المانعية وكذا في صورة الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية
فان عموم دليله يشمل هذا القسم ايض بل الاولوية القطعية يقتضي ذلك فان القول
بالحجية عند الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية يقتضي القول بالحجية عند الشك
في حدوث المانع المشكوك المانعية بطريق اولى قطعا واما اذا كان الشك في الحادث
فلا يقول بالحجية فيه بجميع الاقسام الثلثة هذا حال المفصل واما من لا يفصل فهو يقول
بالحجية في الشك في الحادث ايض اذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقعي
ولا يقول بالحجية قطعا اذا حصل العلم الاجمالي بين الحوادث المشكوكة اذا حصل دفعة
لا على وجه التعاقب واما اذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب كما فرضنا سابقا

فكلام

فكلام القوم فيه مجمل ولم يتعرضوا ولكن فيه احتمالات لا يحتمل القول بالحجية هنا ايض ويحتمل
القول بعدم الحجية راسا ويحتمل جعل بعض الاقسام مجرى للاستصحاب دون بعض بمعنى
جعل الاستصحاب حجة في بعض العبادات المتعاقبة دون بعض منها ثم اعلم ان لازم المحقق
السبزواري القائل بحجية الاستصحاب بصورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية اي
حدوث المانع المشكوك المانعية هو عدم حجية الاستصحاب راسا في محل النزاع اعني الاستصحاب
الوجودي فان الاصل العدمي ليس من محل الكلام واستصحاب عدم عروض المانع اصل عدمي
ففي الحقيقة هو ليس في المسئلة من المفصلين بل المنكرين لحجية الاستصحاب راسا فنسبة
القول بالتفصيل اليه ليس في محله الا ان يجعل الاصول العدمية داخلة في محل النزاع ثم
الظاهر من المحقق الخوانساري انه وافق المحقق السبزواري في عدم حجية الاستصحاب
في الشك في الغائية اذا كان الشك حكميا صرفا واما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع
المستنبط فهو مخالف له واذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف فلم يظهر موافقته له
ولا مخالفته وانما قلنا بموافقته له في الشك الحكمي لانه قال بعد حكمه بحجية الاستصحاب
في الشك في حدوث المزيل على ما حكاه الفاضل القمي ره فان قلت هل الشك في كون الشيء
مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان
ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على
شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك
بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء
الاخر ايض مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى وهذا ظاهر
في موافقته له في الشك الحكمي دون الموضوع المستنبط اذا عرفت تلك الامور فاعلم ان
تحقيق الحق يقتضي رسم مقامات الاول في رد المحقق السبزواري الذي نفى حجية الاستصحاب
في الشك في الغائية بطريق السلب الكلي فيكفي في رده اثبات الايجاب الجزئي فنقول
ان المحقق المذكور الاستدلال بعدم دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في محل الكلام لان
المتبادر من الشك في الرواية هو الشك اللاحق لا السابق الذي كان حاصلا قبل كما
ان الظاهر من اليقين فيها هو اليقين السابق ولا ريب ايض في ان الظاهر من الشك

في بيان رد المحقق السبزواري الى المحقق الخوانساري في الشك في المانع

فيها هو الشك الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك
الذي يكون سببا للشك لا الشك الذي يكون مسببا عنه وبعد ثبوت هذين الظهورين
نقول لا دلالة في الرواية على حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بجميع اقسامه لان الشك
في بقاء الحكم وارتفاعه انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والرواية دلت على
النهي عن النقض فيما يكون الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو نفس الشك
وذلك لا يتحقق الا في الشك في حدوث المانع بقسميه لان الشك في بقاء الحكم وارتفاعه
ح لم يتسبب الا من الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية او المشكوك المانعية ولذا
لم يتحقق الشك في البقاء قبل الشك في الحدوث بل حدث بعده فصار الجزء الاخير من علة
التامة للشك في البقاء هو الشك في الحدوث والجزء الاخير من العلة انما هو القطع با
المانعية كالبول او الشك في المانعية كالمذي فمن شك في خروج البول وبسببه وشك
في بقاء الطهارة كان العلة التامة لشكه في المقام هو الامر المركب من جزئين اولهما القطع
برافعية البول واخيرهما الشك في خروجه فلو نقضنا الحكم ح لكنا ناقضين له بالشك
في خروج البول الذي هو الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيكون منهيا عنه
واما الجزء الاخر من العلة التامة للشك في البقاء فيما اذا شك في الحادث فهو اليقين
بحدوث المشكوك مانعيته والجزء الاول منها هو الشك في المانعية الذي كان قبل الخروج
كالمذي فان الشك في بقاء الطهارة يحصل بعد القطع بخروجه فالجزء من الاخر العلة التامة
للشك في البقاء هو القطع بخروج المذي لا الشك في مانعيته فانه كان قبل ذلك حاصلا
ولم يكن شك في بقاء الطهارة ومن هنا ينقدح ما قيل من ان ما كان حاصلا قبل هو الشك
في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتشخص
الشك الحاصل في المانعية من اليقين بحصول المذي مثلا وهذا الشك الخاص لم يكن قبل
ذلك فصدق نقض اليقين بالشك لا باليقين وذلك لان الشك في رفع الحكم الخاص
بالشيء الخاص ايض كان حاصلا قبل غاية الامر كون زمان المشكوك فيه لاحقا وهو لا يجدي
في صدق سبق الشك ونقض اليقين باليقين ومن هنا ينقدح ايض ما قيل من ان الظاهر
من الرواية كون موضوع الشك واليقين في موردها واحدا فاليقين بوجود المذي

كون ح

مثلا

مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين لا بد وان يلاحظا
بالنسبة الى شيء واحد وهو الطهارة ووجه القدح انك عرفت ان الظاهر من الرواية هو
النهي عن النقض بالشك السببي لا الشك المسبب اي الشك في الطهارة كما هو محط نظر
هذا القايل ويمكن الجواب عن هذا الدليل بوجوه الاول ان مورد السوال في رواية زرارة
هو الشك في المانعية فلا يدري ان الخفقة والخفقتان توجب الوضوء ام لا سواء كان السائل
قاطعا بكون الخفقة من افراد النوم ولكن يشك في مانعية كل فرد من النوم او قاطعا بانها
ليست من فرد النوم بل مشابهة له ولكن يشك في ان المشابه ايض رافع ام لا اذ يعلم بان
الخفقة وان لم يكن نوما لم يكن رافعا وان كانت نوما تكون رافعة لكن يشك انها نوم
ام لا فعلى كل التقادير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليه فان
قلت ان مورد الرواية هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق
الخفقة لا في الشك في المانعية بقوله عم لا حتى يستيقن انه قد نام قلنا صدر الرواية
ظاهر في ان الشك انما هو في المانعية واما قوله حتى يستيقن فلا دلالة فيه على ما قلت
اذ بعد ملاحظة جوابه عم من السؤال الاول فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب
الوضوء ظهر ان مراده عم من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس
الثلثه فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم دون سائر الافراد والحاصل
ان دعوى السلب الكلي بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية مناف لمورد الرواية الثاني
انه كيف يدعي السلب الكلي مع ان دليله هذا يقتضي القول بحجية الاستصحاب في الشك
في المانعية اذا كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالودي مايبا لاي ثوبه
الطاهر وشك في انه بول ام ماء او خرج منه شيء ولم يعلم انه مذي حتى لا ينقض ام
بول حتى ينقض فان الشك في الموضوع الصرف هنا جزء اخير للعلة التامة في الشك
في بقاء الحكم فانه حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك
في الموضوع الصرف فالشك في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشك فهذا داخل في
مورد الرواية مع انه انكر الحجية في الشك في الحادث على الاطلاق نعم لو شك اولا
في كون شيء مايع بولا ام ماء ثم بعد ذلك لاقى الثوب لم يكن ذلك داخلا في الرواية لكن

يكفى فى النقض بمورد واحد الثالث ان بعض مقدمات الدليل ممنوع وهو كون الظاهر
من الرواية الشك السببى لا الشك فى بقاء الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد
من الشك الشك الذى هو سبب للشك فى البقاء لزم التفكيك مضافا الى ان الظاهر
من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين
فشك وغيرهما هو اتحاد الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق ورده لم يكن
فى محله فظهر ان الشك هو الشك المسبب لا الشك السببى فح يكون الاستصحاب حجة
مطلقا لان الشك المسبب وهو الشك فى بقاء الحكم طار فى جميع اقسام الشك سواء كان
فى الحادث او الحدوث فان قلت الشك المسبب اعنى الشك فى البقاء والارتفاع
ليس طاريا فيما كان الشك فى الحادث لان الشك فى البقاء والارتفاع عند تحقق المدرك
كان حاصلا قبل خروج المذى مثلا غاية ما فى الباب كون زمان الشك سابقا والمشكوك
فيه لاحقا فبعد تسليم ان الظاهر من الشك هو الشك الطارى يتم المطلوب ولا يحتاج
الى المقدمة الاخرى وهى كون المراد من الشك الشك السببى قلنا اولا بالنقض بما لو شك
فى حدوث المانع المعلوم المانعية فان الشك فى مانعية الشك فى حدوث المانع المعلوم
المانعية متحقق قبل الشك فى الحدوث ايض فيكون زمان الشك سابقا والمشكوك فيه
لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك فى حدوث المانع المعلوم المانعية او
المشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق الشك فى الحدوث ليس معناه الا الشك فى البقاء
او الارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك فى المانعية وثانيا بالحل بيانه ان الشك
المسبب سابق ولاحق ولا تناقض لان الشك فى البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذى
او الشك فى الحدوث فرضى وتقديرى بمعنى انه لو تحقق المذى او الشك فى الحدوث
فهل الطهارة مثلا باقية ام لا بخلاف الشك فى البقاء والارتفاع بعد تحققهما فانه وقوعى
وتحقيقى فالشك فى البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققهما شك خاص طار لم يكن سابقا
والظاهر من الاخبار ايض هو الشك الوقوعى والتحقيقى لا الفرضى فح لا فرق بين الشك
فى الحادث والحدوث الرابع ان الدليل غير منحصر فى الاخبار كما مر ثم ان المفصل
المذكور ان ادعى انصراف الاخبار الى الشك فى الحدوث بملاحظة المورد كما فى رواية

متعلق

زرارة

زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شىء من منى
الى ان قال قلت له فان ظننت انه اصابه فلم اتيقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته
فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
اه كما فى رواية عبد الله ابن سنان قال سال ابى عبد الله عليه السلام وانا حاضر انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب
الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه اه ففيه اولا ان خصوصية
المحل لا توجب الصرف وثانيا انه كما يقتضى خصوصية المورد فيما ذكرت الحمل على الشك
فى الحدوث والانصراف اليه فكذا خصوصية المورد فى السؤال الخفقة والخفقتين
يقتضى الانصراف والحمل على الشك فى الحادث فما المرجح وثالثا ان ذلك لا يتم فى الاخبار
الغير المسبوقة بالسؤال وان ادعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام
ان انعقاد الاجماع على عدم حجية الاستصحاب فى الاحكام قبل الفحص كاشف عن ان المراد من
الاخبار نظرا الى عدم اشتراط المعصوم عليه السلام الفحص فيها هو حجية الاستصحاب فى الموضوعات
فقط ولازم ذلك الحجية فى الشك فى الحدوث لانه شك فى الموضوع وعدم الحجية فى
الموضوع وعدم الحجية فى الشك فى المانعية لانه شك فى الحكم ففيه اولا ان لازم ما
ذكرت هو التفصيل فى الاستصحاب بين الموضوعى والحكمى لا بين الشك فى المانع
بين والشك فى المانعية لان الشك فى عروض المانع قد يكون حكميا كالشك فى عروض
النسخ فلازم هذا الكلام عدم حجية مع انه شك فى الحدوث وايض الشك فى المانعية
قد يكون موضوعيا كما اذا تسبب عن الشك فى الموضوع الصرف كما فى البلل المشتبه
اللاتى مظاهر فلازم كلامك هذا حجية الاستصحاب فيه مع انه شك فى الحادث وثانيا
ان ما ذكرت من كشف انعقاد الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب
فيه مع انه شك فى الاحكام مبنى اما على عدم حجية العام المخصص فى الباقى بالقول بان
التخصيص يوجب الاجمال فى الباقى ولا ريب انه مخالف لاتفاق الامامية بل معظم المخصم
ايض لانه يستدل بها اى بتلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب فى الشك فى الحدوث
واما مبنى على التوقف فى الترجيح او ترجيح كثرة التخصيص على قلة التخصيص فهو مخالف
لاتفاق الامامية ايض لانا لم نجد من توقف فى ترجيح اكثر التخصيص على اقله فضلا عن حكمه

صدر منه خفقة وشك انه نوم ام لا للاجمال فى المفهوم ايضا ثم تكلم فى جنبه احد ولم يسمع
وشك انه حصل منه النوم ام لا للاجمال فى مفهوم النوم ايض ثم قطع بان احد تلك الاحوال
الثلثة مصداق للنوم حقيقة وانها ناقضة والحق هنا هو ما مر للمر الصورة الثالثة ان
يكون متعلق الشك فى الكل نفس الحكم من دون اشتباه فى الموضوع ام المستنبط مثلا تطهر
يجرى منه مذى ثم خرج ودى ثم وذى وشك فى كل واحد انه ناقض شرعا ام لا وعلم
اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهات الجهة الاولى فى ان هذا العلم الاجمالى معتبر
ام لا والحق اعتباره لوجهين الاول انه لا شك فى ان احد تلك الثلثة من المذى والودى
كان ناقضا فى حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا للادلة
الاشتراك الثانى بناء اهل العقول الجهة الثانية فى انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم
فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لكن الظاهر من الاخبار هو حرمة نقض
اليقين بالشك فى حق المتيقن بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك فى الحكم الظاهرى سواء
قارنه الشك الواقعى ايض ام لا ولا ريب ان الشك فى الحكم الظاهرى هنا متحقق وان قطع
بالارتفاع واقعا فيجرى فيه الاستصحاب فتم الجهة الثالثة فى انه بعد ما لم يكن الاستصحاب
فتم الجهة الثالثة فى انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا ماذا يفعل المكلف والحق ان المرجح
ح الاصول الفقاهية فيعمل فى كل مقام على وفق الاصل الفقاهتى المقام الخامس
ان العلم الاجمالى بالحدوث او المانعية لو حصل فى غير الدفعة بل على وجه التعاقب فهل
الحكم ماذا وتحقيق الكلام يقتضى رسم موضعين الاول فيما تحقق العلم الاجمالى فى الشك
فى الحدوث بحدوث المانع المعلوم المانعية فى العبادات المتعددة كان توضأ ثم شك فى
خروج البول فصلى ثم توضأ ثم شك فى خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك فى
النوم فصلى ثم قطع بتحقق احد الثلثة فى الخارج فهل يحكم ح بصحة كل الصلوة او بطلانها
او بطلان الاخيرة لا غير والذى يقتضيه بادى الراى هو الاخير ان قلنا بحجية اصل تاخر الحادث
والافساد الجميع واعادة الكل للاشتغال فان كانت العبادات متخالفة فيعيد الجميع وان
متماثلة ففى الاكتفاء باعادة واحدة عما فى الذمة اشكال والذى يقتضيه القاعدة العدم
الا اذا دل عليه دليل هنا اذا تخلل فى كل عبادة بعد الشك طهارة اخرى للعبادة

الاخرى

الاخرى كما فرضنا فى المثال واما اذا لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك فى البول فصلى ثم شك
فى الريح فصلى ثم شك فى النوم فصلى فانه لا مجال ح للتفصيل المذكور من حيث اعتبار
اصل تاخر الحادث وعدمه فتم ثم انه بعد ما قلنا باعتبار اصل تاخر الحادث فيجرى
الاستصحاب فى العبادتين السابقتين لعموم دليل الاستصحاب اى الاخبار الموضع الثانى
فيما لو تحقق العلم الاجمالى فى الشك فى المانعية فى العبادات المتعاقبة كان تطهر فخرج مذى
فصلى ثم خرج ودى فصلى مع شكه فى مانعية الكل وعلمه اجمالا بان
احدها مانع فههنا جهتان الاولى ان هذا العلم الاجمالى معتبر ام لا الحق الاعتبار اما فى الحكمى
من الشك فلادلة الاشتراك وبناء العقلاء واما فى الموضوعى فلبناء العقلاء ايض
مع انصراف الالفاظ الى نفس الامر وان علم اجمالى الجهة الثانية انه لو لم نعتبر هذا
العلم الاجمالى فهل الاستصحاب معتبر ح ام لا الحق الاعتبار لما مر فى المقام الرابع انفا
ثم انه لو تحقق فى الخارج احد هذه الامور الثلثة التى علم بان احدها ناقض اجمالا
فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق نعم لما مر واما المحقق السبزوارى فلا يمكنه
التمسك بالاستصحاب فى الشك فى المانعية اذا لم يكن علم اجمالى فى البين فههنا اولى ثم انه لو لم
نعتبر هذه العلم الاجمالى بل رجعنا الى نفس الاخبار من الطرفين اعنى خبر الاستصحاب
وخبر النواقض للحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض ام لا واجبارة اخرى
هل هنا تخصيص اولى بل يكون تخصصا الظ حصول التعارض وكون النسبة اعم من وجه
مادة الاجتماع صورة تحقق العلم الاجمالى فيها مع وجود الحالة السابقة كما عرفت فيه
خبر لا تنقض يقتضى البقاء على الحالة السابقة عند الشك سواء كان ذلك الشك مقارنا
للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع بارتفاع الحكم فى الواقع ومادة الافتراق
من جانب خبر لا تنقض صورة تيقن عدم وجود العلم حتى اجمالا ومن جانب الاخبار
الدالة على ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلى بالناقض واذا كان النسبة اعم
من وجه فاعلم ان اخبار النواقض اقوى فى مادة الاجتماع لا قلية موردها ولبناء
العقلاء على اعتبار العلم الاجمالى وطرح الاستصحاب المرحلة السابعة اعلم
الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشك فيه ان الشك

هذا لانه لا يقول بالاستصحاب

خ ... ان الشك ... احد بعد اليقين الشابق

متيقنا بالمتيقن السابق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك اما نفس البقاء والارتفاع
دون التحقق والعدم واما متعلقه البقاء والارتفاع دون التحقق والعدم واما متعلقه
البقاء والارتفاع مع التحقق والعدم فكما يشك في البقاء يشك في التحقق ايض فيكون
ان الشك طرفا للشكين معا وان كان اليقين باليقين السابق موجودا في كل من القسمين
وهو القدر المشترك بينهما والقسم الاول يسمى بالشك الطارى والثاني بالشك السارى
فمن امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكثير بعد زوال تغيره بنفسه فان الشاك
في ان الشك قاطع بوجود النجاسة سابقا وبانه كان قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك
في بقاء الطهارة بعد الشك في عروض قادح او قدح عارض فان المتطهر الكذائي قاطع
ان الشك بالطهارة السابقة بالفرض وكذا الشك في الفورية التقييدية والتعدد
المطلوبي ودوران الامر بين التوسعة والضيق ومن امثلة الثاني ما اذا خوطب المكلف
بلفظ له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر على مذهب صاحب المعالم فالاخيرة فانه
بمجرد سماع الامر يفهم الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة فتعلق الحكم بذمته باعتقاده
ثم بعد الالتفات الى المجاز المشهور اي الندب وتحقق التوقف والتردد في البين يقع
الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه وفي تحقق الوجوب سابقا وعدم تحققه فالتمسك
باستصحاب الوجوب ح تمسك بالاستصحاب في الشك السارى كما قد يتمسك بذلك لترجيح
الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد من الامر بعد الالتفات الى وروده
عقيب الحظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى كون العام مخصصا
بقوله لا تكرم زيد فيقال قبل الالتفات الى المخصص فهم المخاطب وجوب اكرام الكل
وتعلق ذلك بذمته باعتقاده وبعد الالتفات الى المخصص والقطع بخروج زيد يشك
في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد فيستصحب فيكون العام المخصص حجة في الباقي بالاستصحاب
كما قاله بعض ولا شك ان هذا الشك سار وكالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق
الذي اجتهده وتعلق بذمته بعد كونه متوقفا في المسئلة في المراجعة الثانية بان اجتهد
في زمان واعتقد حرمة العصير وعمل به زمانا ثم بعد ذلك نظر في المسئلة مرة اخرى
فيتوقف في الاجتهاد السابق اما لتعارض الادلة واما لرجوعه عن اعتبار الدليل الذي

وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى ح

تشبث

تشبث به للحرمة كان سابقا بنى على موثق ثم رجع عن حجية الموثقات واما لخطائه في توصيف الدليل
كان اعتقده اولا كون الدال على هذا الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح واما
لرجوعه عما اعتقده اولا كونه مضيقا للوصف بان كان اعتقاده امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو
مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقف فح
نقول بعد التوقف ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هنا سار ايض لانه حين الشك
لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت الفرق بين الشك الطارى والسارى فاعلم
ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما ستعرف
فان قلت لا ثمرة لهذا التفصيل لان الشك الطارى لا ينفك عن السارى بمعنى انه كلما وجد فيه
شك سار فهو منضم مع الشك الطارى فيجري الاستصحاب من حيث الشك الطارى في كل
موضع ولا يخفى ح لعدم الحجية وتوضيح ذلك ان المخاطب بما له حقيقة مرجوحة قبل الالتفات
الى المجاز الراجح كان معتقدا بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب وبعد الالتفات الى
المجاز المشهور يشك في بقاء الحكم وارتفاعه وفي تحقق الوجوب وعدمه ايض لكن بالنسبة
الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه حين الشك قاطع بان تكليفه
الظاهري كان قبل الالتفات هو الوجوب نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك
ساريا فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ويتم به الغرض وهكذا الكلام في الامور الواردة عقيب
الحظر والنهي الوارد عقيب الامر والعام المخصص والمجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فان
الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية في كل تلك المواضع طار فيجري فيه الاستصحاب باعتبار ذلك
وان كان بالنسبة الى الواقع ساريا قلنا نحن انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا
لم يقارن الشك السارى بالنسبة الى الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان
كان طاريا مع الشك السارى في الحكم الواقعي فلا نعتبره ايض والحاصل ان كلما كان الشك
في ان الشك متيقنا بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقا فهو شك طار معتبر
وكلما ليس كذلك لا يعتبر ثم اعلم ان الشك السارى قد يجامع مع الشك العرضي كما في التيمم
الواجد للماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء ليطهر ثم انكشف فساد اعتقاده
وانه لم يكن متمكنا في الواقع فاختلفوا في انتقاض تيممه ووجوب اعادة التيمم فقيل بالانتقاض

لظواهر الاخبار وقيل لعدم الانتقاض لانه لم يكن مامورا بالطهارة المائية في الواقع لعدم
جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولاستصحاب صحة التيمم فانه قبل رؤية الماء كان غير
ممنوع من الدخول في الصلوة وكان صلوته بذلك التيمم صحيحا فيستصحب وقد اجبنا عن
الدليلين الاخيرين اما عن الاول فبان عدم الامر بالوضوء في الواقع لانتفاء شرطه لا يلازم
عدم انتقاض التيمم اذ لعل مجرد رؤية الماء ناقض للتيمم كما هو ظاهر الاخبار ومعظم الاخيار واما
عن الثاني فاولا منع المستصحب لانعقاد الاجماع على ان المتيمم ممنوع من دخول الصلوة مثلا
عند رؤية الماء وزعمه التمكن من الاستعمال فحصل القطع بارتفاع الحالة السابقة اعني
جواز الدخول في العبادة فمقتضى استصحاب المنع بعد كشف عدم التمكن من الاستعمال هو عدم
جواز الدخول وثانيا سلمنا ظهور بان الاستصحاب المذكور لكنه معارض مع هذا الاستصحاب
وهذا مقدم مورد ولعل السر تاخره عن الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي تمسكنا
به في مقام الجواب اعني استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الساري والعرضي اما كونه
ساريا فلان الواجد للماء اولا اعتقادا التمكن من الاستعمال فاعتقد المنع عن دخول
العبادة بتلك الحالة واقعا وظاهرا ثم بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه
هل تعلق به المنع الواقعي اولا ام لم يتعلق اصلا وانما كان المنع ظاهريا صرفا فيسري شكه
الى تعلق المنع الواقعي في بدو الامر وعدمه واما كونه عرضيا فلان المانع عن دخول
العبادة بتلك الحالة على قسمين ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سبب المنع فيه عدم وجود
المقتضي لجواز الدخول كما في الحدث وذلك فيما نحن فيه يتحقق بكون مجرد وجدان الماء
من نواقض التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه وجود مانع خارجي وان كان المقتضي
موجودا بان يقال ان المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء ناقضا بل من الامر بالوضوء
كما ان النجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة
من الحدث وان منع معها من الدخول في الصلوة ولا ريب ان المنع عن الدخول في الصلوة بعد
وجدان الماء ان كان ذاتيا لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان عرضيا لزم بقاء
التيمم حرمنا بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء لفقدان الماء لان المنع العرضي تسبب من الامر
وقد ارتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاباحة الذاتية بمجرد التيمم ثابتة وكذا المانعية

العرضية

العرضية المسببة من الامر الظاهري ايض ثابتة واما المانعية الذاتية ففي ثابتة فعليه
نقول ان المستصحب ان كان هو المنع الذاتي في الاول كان مشكوكا وان كان الامر المردد بين
الامرين فقيه ان القدر الثابت المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي متيقن وان لم يكن
المنع الذاتي محققا فظهر انه ليس الامر دائرا بين المتباينين حتى يستصحب الامر المردد فظهر
مما ذكر انه استصحاب المنع الذي تمسكنا به في مقابل المستدل باستصحاب صحة التيمم فاسد لانه
ساري وعرضي ولا شيء منهما بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم مما مر ان الساري
والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان ايض كما في العام المخصص والامر الوارد عقيب النهي وعكسه
والمجاز المشهور وغيرها فانها سارية محضة وكما في استصحاب النجاسة في الحيوان المولد من حيوانين
احدهما نجس العين والاخر طاهر العين فيقال انها حين الولادة كان نجسا قطعا للاختلاط بالدم
وبعد الالقاء بالكل يستصحب النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في الحيوان المذكور وقد مر الاشارة
اليهما وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم ان لا يخفى كونه دليلا على حجية الاستصحاب
فيما كان الشك ساريا ان كان الشهرة او الاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فهما لا ينصرفان
الا الى الشكوك الظاهرية وان كان هو القوة العاقلة فهو فاسد حيث السكوت العقل عن نسخ
حجية الاستصحاب نعم يحكم العقل بعدم حجية من باب عموم منعه عن العمل بما وراء العلم وان كان
بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا وان كان الكتاب فهو غير ناطق في الباب نعم هو يحكم بعدم
حجية ما وراء العلم وان كان السنة فهي منصرفة الى الشكوك الطارية فقط فان الظاهر منها
ان الشك انما هو في محض البقاء والارتفاع لا في الحدوث ايض فمتى كان الشك طاريا فهو حجة
للخبر ومتى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر ام لا فهو ليس
بحجة لعدم انصراف الاخبار اليه فان قلت انك جعلت الاستصحاب في السابق حجة في العبادات
المتعاقبة وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال فاذا كان الاستصحاب
حجة فيما علم خلاف الواقع فيه اجمالا ففي الشك الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكا بحسب
يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى قلنا اولا ان الاولوية ممنوعة لان الشك فيما علم خلاف
الواقع اجمالا طار وههنا سار فلكل جهة رجحان فلا اولوية وثانيا سلمنا الاولوية
لكنها ظنية لا عبرة بها في المقام المرحلة الثامنة في ان الاستصحاب العرضي ليس بحجة

عدم حجية الاستصحاب العرضي

ايضا فاعلم ان المراد من الامر العرضي هو ما لو ثبت حكم او وصف في محل واحد في زمان سابق وكان لذلك الحكم او الوصف جهتان وكان ذلك الحكم او الوصف من احدى الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت بالنسبة اليها مقطوع التحقق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك هو ما يشك في اول الامر في تحققه والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما دار الامر فيه بين الفرد التقييدي والتعدد المطلوبي فان الموضوع فيه متعدد فمتعلق الوجوب في الاول هو خصوص الفرد وفي الثاني الطبيعة الا بشرط واما التقييد بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقا من احدى الجهتين هنا كان مقطوعا فيه الحكم اولا وهو الحكم الظاهري والجهة الظاهرية الاخرى صار مشكوكا من اول الامر بعد تجديد النظر وهو الواقعي فهذا لا يكون الا استصحابا عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهري لعدم القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا ايضا الى الان فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي اما اولا فلانه غير جار هنا لان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحققه سابقا ويشك فيه لاحقا ولا ريب ان ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لاحقا فليس ذلك من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك مجرى الاستصحاب نقول انه لا دليل على حجية فيه لعدم انصراف الاخبار وكون بناء العقلاء على عدم الاعتبار واما ما تراه من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد العرضية فهو ناش عن الاعتقاد حيث زعموا في تلك الموارد دوران الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر ثم اعلم ان الامثلة للاستصحاب العرضي كثيرة وقد مر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من الحيوانين واستصحاب حرمة قبل التذكية فتدبر حتى يظهر المرحلة الثانية في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امر من الامور سابقا فعلم ارتفاع بعض احدهما وشك في المرتفع وذلك المعنى قد يتحقق في الموضوعين وقد يتحقق في الحكمين وعلى التقديرين واما وجوديان او عدميان فالعدميان الموضوعيان كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه ولم يعلم انه زيد ام عمرو والوجوديان الموضوعيان فكما لو علمنا بحيوة زيد وعمرو امس وعلمنا بموت احدهما اليوم

فهو لاخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سراية الشك بالنسبة الى الواقع حين الشك كما مثلنا في المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فيما ادى اليه اجتهاده اولا فان احدى الجهتين

الخطاء في م

بعد سطر في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث

ولم نعلمه بخصوصه واما العدميان الحكميان فكما لو علمنا بعدم اشتغال الذمة بواجب والحرام ثم علمنا باشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا في العبادات المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارات المتعددة عقيب كل عبادة طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد ارتفعت ولم نعلمها بخصوصها وكما لو مزج الماء القليل النجس بماء كر قد يجب الا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع احد الحكمين اما الطهارة واما النجاسة ولكن لا نعلمه بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين ان الحكمين في المثال الاول متوافقان وفي الثاني متخالفان فهذه اقسام خمسة للشك في الحادث ثم ان ههنا ايرادا وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث ومع ذلك عنونوا تعارض الاستصحابين وذكروا فيه قولا وان هذا الا تناقضا او تحكما لان الكلام في المبحثين ان كان اعم بحيث يشمل من المبحثين جميع اقسام الشك في الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجية الملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في بحث تعارض الاستصحابين من الوقف او الرجوع الى المرجحات او غير ذلك وان كان النزاع هناك في بعض اقسام الشك في الحادث والاتفاق هنا في بعض الاقسام الاخر وهو تحكم لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث اما لاجل عدم انصراف دليل الاستصحاب بتلك الصورة واما لاجل ورود العلم الاجمالي وكلا الوجهين جاريان في جميع اقسام الشك في الحادث فلا معنى للنزاع في بعض والخلاف في اخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء لم يعنونوا للشك في الحادث عنوانا مستقلا نعم اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في الحادث في الموضوع المستنبط وان اعتضد احد الاصلين بمعتمد يصير مرجحا لاحد المتعارضين اذا كانا بنفسهما حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه في الموضوع المستنبط عند الشك في الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين اذا كانا حجتين بنفسهما الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الاخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالظن القياسي والشهرة الغير المعتبرة ولا يفعلون كذا اذا شك

الى ج

في الحادث في الموضوع المستنبط ويرشدك الى ذلك ان المحقق الطباطبائي بحر العلوم ما كان يعمل
بالاستقراء في الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه ايضا احد الاصلين المتعارضين في الموضوع
المستنبط استنادا الى ان الشك انما هو في الحادث فليس ذلك الا لاجل ما اشرنا اليه من
اعتبارهم تنجز الاستصحاب في الموضوع المستنبط ويرشدك الى ذلك لكن في غير صورة الشك
في الحادث مكتفين بذلك وحصول التعارض ولكن بعد التتبع وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب
في الاحكام والموضوعات الخارجية عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع
كالطهارات المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة في بعضها بتحقق ناقض
اجمالي فان بناء العقلاء هنا ايضا كالعلماء ليس على اعتبار الاستصحاب بل البناء على اعتبار العلم الاجمالي
كما ان بناءهم ليس على العمل بالاصل اذا علم بموت واحد من الرجلين المعلومين في السفر بل
يحكمون ببقاء احدهما وغيرها من باب الاحتياط والمراد بالمتوافقين التوافق في النوع مثلا لا بين
ان الرجلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين ولا يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا في
هذا الموضوع لكن الاخبار انه لان الاخبار لا تنصرف الى ما ليس فيه بناء العقلاء بقي من
اقسام الشك في الحادث المتخالفان نوعا سواء كانا حكميين ام موضوعيين وجوديين ام
عدميين ام مختلفين مع اجمالهما غير معلوم فيكون عنوان تعارض الاستصحابين لاجل ذلك كما
هو الظاهر من امثلتهم فان قلت لو بنيت الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث
لما جاز التمسك بالاصل في موضع من المواضع اذ ما من موضع شك فيه في الحدوث
الا والعلم الاجمالي حاصل به في البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ او وجود قرينة
او غيرهما فقلنا ان العلم الاجمالي حاصل لوجود نقل بين الالفاظ وتحقق قرينة في المواضع
ولكن لا يبقى مورد للاصل وهو بديهي البطلان قلنا ان نحو هذا الايراد مضى في بحث
ترك الاستفصال في مقام التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم بالواقعة للجهل اثبات العموم
والجواب اذا كنا شاكين في علمه بالواقعة وعدم علمه بها فقد اورد على هذا الاصل امران
الاول انه لا شك في ان علم المعصوم بجميع الوقايع لان علمه ع فعلي الثاني انا سلمنا ان علمه
ليس بفعلي ولكن العلم الاجمالي حاصل لعلمه ع ببعض الوقايع فالتمسك بالاصل تمسك به
في نفي الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن الامر الاول اولا باجماع الامامية [illegible]

من قاصريهم

من قاصريهم على كون علم الامام ع ارادياً لا فعلياً وثانياً بالاخبار الكثيرة الواردة عنهم على
كون علمهم ع ارادياً لا فعلياً وثالثاً بان قوله تعالى مخاطبا لنبيه ص لا تقف ما ليس لك
به علم يدل على ان للنبي ص حالتين حالة العلم وحالة عدم العلم كما ان ظاهر من قول القائل لغيره
لا تقم من هذا المكان ان للمخاطب حالتين حالة قيام وحالة قعود فحيث كان حال النبي ص كذلك
فحال الامام اولى بذلك لا يقال ان عصمة النبي ص مانعة من اتباع غير العلم فلا معنى لنهيه عنه
فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة ظاهرين
احدهما ان للنبي ص حالتين والاخر انه منهي عن اتباع احدهما وما ذكر من المحذور انما يقتضي
دفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظاهر الاول وعن الثاني في
بان الشك في الحادث اما في الامور المحصورة او في الامور الغير المحصورة والذي يمنع من
تمسك بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل
بين القسمين فيعتبرون العلم الاجمالي في القسم الاول دون الثاني وما مضى فيه من قليل
الثاني والحاصل ان عدم التمسك بالاصل في غير المحصور ان كان الموضوعات فلانه ينصرف
الادلة الدالة على التكليف كقوله ع مثلا اجتنب عن الحرام الى ذلك وان كان في الاحكام فلا
يجري فيه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغايب فالعلم الاجمالي في غير المحصور غير معتبر فالاصل
يعمل به اذا عرفت ما ذكر فاعلم ان الاستصحاب في الشك في الحادث معتبر اذا كان المعلوم
بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات محصورة ام لا غير محصورة لوجود المقتضي وهو
دليل الاستصحاب وعدم وجود المانع اذ هو ليس الا العلم الاجمالي وهو غير معتبر حينئذ عند
ارباب العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات فلا اشكال في
جريان الاستصحاب فيه ايضا لان محله ما علم به سابقا وشك فيه لاحقا وهذا المعنى يتحقق
في كل من المشكوكات المحصورة ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو في اعتباره فان فيه
احتمالات خمسة ثالثها التبعيض بالقول باعتبار الاستصحاب في بعض اقسام الشك في الحادث
التي مر ذكرها دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم
الاجمالي في البعض سواء وجد مرجح ام لا واما البعض الاخر فيعتبر فيه الاستصحاب والعلم
الاجمالي معا فيرجع الى المرجح فان وجد والا فالتوقف او التخيير وخامسها التبعيض

فيعمل بالاصل في بعض الاقسام والموارد وان لم يوجد مرجح او وجد على الخلاف وفي بعض
اخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض الدليلين وفي بعض اخر
يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح او التخيير لا سبيل الى الاول اي حجية الاصل مط وطرح
العلم الاجمالي كك لما دل على حجية العلم الاجمالي لان العمل بهذا الاصل مط ان كان في الموضوعات
المشتبهة المحصورة فبناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وايض مقتضى ادلة التكليف
كقوله اجتنب عن الحرام مثلا اعتبار العلم الاجمالي وان كان في الاحكام فهو مناف لبناء العقلاء
ايض وللادلة اشتراك الغايب مع الحاضر ودعوى عدم انصراف ادلة الاشتراك الى المعلوم
بالاجمال مع كون المشتبهات محصورة في غاية الفساد نعم لا نضايق من ذلك اذا كانت
المشتبهات غير محصورة كما قلنا سابقا وان كان في الموضوعات والاحكام معا ولا سبيل الى
الثاني من الخمسة ايض وهو عكس الاول لان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل
لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايض لان كل من قال بحجية الاستصحاب قال
بحجية في صورة وجود المعارض ايض في الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث
ايض للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قال بعدم اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره
وبالجملة السلب الكلي غير صحيح في بعض المقامات بقي الامر دايرا بين احد الاحتمالين
الاخيرين والحق هو الاخير منهما لانك لو راجعت طريقة ارباب العقول وجدتهم
يعملون بالاصل في بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان ما يثبته الاصل مرجوحا
الا ترى انه لو كان ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل
منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكذلك يعمل كل من الشخصين باصالة الطهارة فيما لو كان لكل
منهما حوضا في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالا وقد يعملون بالعلم الاجمالي مطلقا
كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كان كلاهما لشخص واحد فلا يعملون بالاصل
ح اصلا وكما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدها كما مر مثاله وقد يعملون
بالاصل والعلم الاجمالي معا في كثير من الموارد فيلاحظون المرجحات كما في القليل النجس الذي
دخله الكر تدريجا وغيره من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما
لا انهم يتخيرون بينهما والعبارة في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان اصل واحد

كالثوبين

كالثوبين والمائين الذين كل منهما لشخص غير الاخر فالعمل بالاصل مط وان كان المرجح على
الخلاف وان كان المتوجه اليه اصلان متوافقان نوعا من حيث المستصحب فلا يعمل بالاصل
مطلقا بل بالعلم الاجمالي سواء كانا موضوعيين ام حكميين ام مختلفين وان كان المتوجه الى
المكلف اصلان متخالفان فالمعتبر الاصل مع العلم الاجمالي معا فيلتزمون الرجوع الى المرجحات
هذا ولكن هذا المعيار اغلبي والمعيار الحقيقي هو طريقة اهل العقول فلا تغفل المرحلة
العاشرة في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع
الاول في اجراء الاستصحاب في مهيات العبادات المركبة فاعلم انه يمكن اثبات ماهية
العبادة بامور الاول اصالة الاطلاق والثاني اصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه اي
القاعدة المقررة الثالث اصالة عدم الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية
الخامس اصالة عدم الدليل السادس استصحاب الصحة فاختلف العلماء في العمل بد
بتلك الاصول في اثبات المهيات العبادية فمنهم من عمل بالاصل الاول دون البواقي ومنهم من
عكس فعمل بغير الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع ومنهم من اطرح الجميع وهو الحق
ثم المانعون عن التمسك بالاصل الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصغرى
ولازمه نفي صغرى الاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه لا يعتني لطريان
الاجمال عليه وهذا منع الكبرى وهو الاعمي وكيف كان فمحل الكلام هنا انما هو في امكان
اثبات المهية بالاستصحاب وعدمه فاعلم ان المشكوك فيه اما بدوي كالنية مثلا واما
اثنائي كالسورة وعلى الاخير اما ان يكون من الاتفاقيات كالتيمم الواجد للماء في الاثناء
واما من الاستمراريات كالسورة وعلى هذين التقديرين اما ان يكون الشك بدويا
او اثنائيا فهذه اقسام خمسة لا يصح العمل بالاستصحاب في شيء منها اما اذا كان المشكوك فيه
بدويا فلان استصحاب الصحة فرع الصحة السابقة وليس في المفروض صحة سابقة
مضافا الى اجماع العلماء والعقلاء على ذلك واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا
كالسورة والشك بدويا فلان التمسك باستصحاب الصحة ح يستلزم الدور المضمر
لان استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة وسبق
الصحة في الاجزاء السابقة موقوف على دخوله في العبادة على الوجه الشرعي والدخول

المرحلة العاشرة في حجية الاستصحاب

اختلف العلماء في اثبات ماهية العبادة بتلك الاصول وبعض للعمل

فبناء على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه والعلم بالوجه موقوف على استصحاب الصحة
سلمنا عدم الدور ولكن نمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب او لكون الاستصحاب فرضيا
سلمنا الجريان ايضا لكن ليس بمعتبر لان بناء العقلاء في امثال المقام على الاحتياط والاخبار
ايضا لا تنصرف الى خلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هنا دليل على اعتبار الاستصحاب
واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا والشك ايضا اثنائيا فلان هذا الشك في الاثناء
ان كان مقصرا ففيه ما مر من لزوم الدور اولا ومن عدم اعتبار الاستصحاب على فرض
عدم الدور ثانيا والسند ما مر مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ان تم
فانما يتم في هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب وفيه اولا منع الاجماع المركب
وثانيا انه يمكن القلب ايضا وضميمة العكس اقوى لانها الاجماع القطعي وثالثا ان ذلك
ح ليس اثباتا للمهية بل بالاجماع بضميمة الاصل وان كان قاصرا ففيه ايضا اولا منع بالاصل ح
العمل بالاصل قبل الفحص فان قلت ان القول بلزوم الفحص ح تكليف لانه يلزم من
الفحص ابطال العبادة وهو منهي عنه لو ان فحص كان معاقبا للابطال وان ترك الابطال وعمل
بالاصل كان معاقبا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط والخروج عن المحذور من
بالاتيان بما يشك فيه على طبق الاحتياط مع ان ذلك الايراد لو تم للخص بالقاصر اما
المقصر فيمكن في حقه العقاب على ترك كل من الامرين لان الايجاب بالاختيار لا ينافي
الاختيار وثانيا ان ما ذكر انما يتم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع
المركب وقد مر ما فيه واما ان كان المشكوك فيه اثنائيا اتفاقيا والشك ابتدائيا كوجدان
التيمم الماء في الاثناء والتكلم اذ يدمن حرفين اضطرارا ففيه ما مر من لزوم الدور اولا
وعدم المستصحب او كونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا
لعدم انصراف الاخبار مع كون بناء العقلاء على الاحتياط فان قلت ان الدليل موجود
فان صاحب لم قال في بحث الاستصحاب بعد التمثيل بالتيمم المذكور ان كل من قال بحجية
الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا اولا ان الاجماع منقول ولا
يكفي ثانيا وثانيا ان القول بالصحة كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلوة
كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة التيمم والخاص واما ان كان المشكوك فيه اثنائيا العام لا يدل عليه

التفريق

اتفاقيا والشك ايضا اثنائيا ففيه منع الاعتبار والسند ما مر من بناء العقلاء على الخلاف
وعدم دليل اخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري في ماهية العبادات الموضع الثاني
في انه هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ ام لا الحق لا اولا لما ظهر من
المفاصل المتقدمة فلانه حيث نفى كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه وبساطته
بالاصل اي اصالة عدم ملاحظة الواضع حين الوضع ازيد من الجزء المتيقن فيثبت الاصل
عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو يقيني لاصالة عدم ملاحظة الواضع المرة
او التكرار او الفور او التراخي ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد في باب الالفاظ مطلقا اما
اولا فلان التفات الواضع يقيني اما الى البسيط او المركب والشك انما هو في الملتفت
اليه فالتمسك بالاصل ح معناه تعيين الحادث بالاصل وقد عرفت فساده وتوهم ان
الالتفات الى الاقل اليقيني الحدوث والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث فيكون
الشك في الحدوث لا الحادث مدفوع بانه يكفي في وضع المركب التفات واحد اجمالي ولا
يحتاج الى تعدد الالتفات واما ثانيا فلانا سلمنا جريان الاصل لكن لا دليل على اعتباره
لان البناء العقلاء ليس عليه والاخبار لا تنصرف اليه بل الى نسخ الالفاظ نعم الاجماع
حاصل على اعتبار الاصول اللفظية العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك لكن التعدي
الى غيرها يحتاج الى الدليل وليس الموضع الثالث في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب
في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده ام لا الحق لا لان كان المركب من المركبات الخارجية
الحقيقية فضلا عن المركبات العقلية اما اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري
كعدم يوم الخميس الذي هو بسيط في النظر مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل
العقلي ولكنه مركب بعد تحليل العقل من جنس وهو الصوم ومن فصل وهو خصوص
يوم الخميس فوجه عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه بان يقال بعد فقد يوم الخميس
انه يجب اصل الصوم في يوم اخر استصحابا لوجوبه فهو ان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل
وان المطلوب انما كان هو الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب حتى يستصحب لان
الجنس الخاص قد عدم قطعا والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري
الاستصحاب هنا حتى يكون حجة واما اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فيق

ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائه وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل
البعض الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ايض ولئن استفيد من المحقق الخوانساري جريانه فيه
والسر فيه ان وجوب الابعاض في قوله اغسل يدك من المرفق انما هو تبعي ومقدمي لاتيان
المامور به المركب وبعد فقد المركب وفقد الامر به لا يبقى الامر بالمقدمة اي الاجزاء
لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بذي المقدمة فلا معنى للاستصحاب فان قلت ان
بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي قلنا ان اردت ان بنائهم على ذلك فيما اذا امروا
بالوصلي لوضوء او الصلوة بعد القطع اي قطع بعض اليد ايض لاصالة الاشتغال بالصلوة
او الوضوء فهو مسلم ولا يجديك نفعا وان اردت ان بنائهم على ذلك فيما امروا بغسل
اليد لاستصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع فان قلت
ان الامر بالمركب امر باجزائه بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب قلنا ان ذلك فاسد اذ لو
كان كك لكان الجزء واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انه لا يبقى للاجزاء انه واجبات
غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لا لاستصحاب الامر بالوضوء
نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لازم على ذلك الشخص اجماعا وانما الكلام في لزوم
غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوب غسله ايض استصحابا للامر بالوضوء وتحصيل
للبراءة القطعية لا استصحابا للامر الذي كان بغسل هذا اليد حتى يرد ما اوردناه
من فقد المستصحب ح وكك لو قطع تمام عضو واحد ولم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء
الصحيحة اجماعيا ح لحكمنا بلزوم غسلها ايض لاستصحاب الامر بالوضوء لان الامر بالوضوء
كان امرا بالمركب الذي انتفى بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه
نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع ولا من بدل له من الايماء والاشارة
حكمنا بسقوط وجوب الصلوة ح لعدم الدليل الا ان يكون الصلوة ح مقدمة لشئ اخر
فيحكم باتيانها بدون هذا الجزء لاستصحاب الامر بذلك الشئ اللاحق المرحلة الحادية
عشر في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان اللازم على قسمين
احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة والآخر
ما يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم بان لا يكونا متحدي الوجود وهذا الآخر

في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم

على اقسام لان الملزوم اما عقلي كما لو ثبت الاباحة والتخيير بين الفعل والترك في فعل
من الافعال بدليل كل كالاجماع والعقل ثم قطع اجمالا بورود دليل يحتمل كون مضمونه
التخيير ايض فيؤكد الحكم الاول ويحتمل كون مضمونه الوجوب او الحرمة فيرفع الحكم الاول
لان رفع التخيير بعد الوجود لازم عقلي فيقال مثلا ان الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير السابق
فيكون هذا استصحابا من اللازم العقلي واما الملزوم عادي كما لو علمنا بان الدار الفلاني فيه
قطن كثير ثم قطعنا اجمالا بوقوع شئ فيه لم يعلم انه جمر حتى يكون لازمه العادي عدم
احراق القطن ام نار حتى يكون لازمه العادي الاحراق فالاحراق للنار لازم عادي يترتب
عليه لازم اخر وهو فقد القطن بعد وجوده واما الملزوم شرعي كما لو وقع مايع على ثوب
طاهر لم يعلم انه ماء ام بول حتى يلازم رفع الطهارة شرعا اذا عرفت تلك الاقسام الا
فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض وحدة الحادث فالاجزاء الاصل فيه
اجزاء للاصل في تعيين الحادث واما الثلثة الاخيرة فيجري فيه الاستصحاب ويعتبر لبناء
اهل العقول مضافا الى ان المرجع في تلك الثلثة الى الشك في طرو المانع الى الشك
في مانعية الامر الحادث وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في المانع باقسامه ثم ان من
قال بان الاستصحاب لا يجري في اللوازم ان اراد القسم الاول فهو صحيح لكنه لا يحتاج الى
التصريح بعدم الحجية لوضوحه وان اراد الاقسام الاخر ففيه انه خلاف بناء العقلاء
مضافا الى ان عنوان الشك في المانعية كان مغنيا عن ذلك لان تغيير الاسم لا يوجب
تغيير المسمى والحكم وان اراد بذلك الكلام منع العمل بالاصل في اللوازم في مقام الترجيح
بمعنى ان تعيين عين الملزوم وترجيحه على الملزوم بالاصل غير صحيح ففيه ان التعبير عن
هذا المعنى بعدم حجية الاستصحاب في اللوازم لا معنى له ولئن اراد بذلك عدم جواز
التمسك بالاستصحاب في اللوازم فيما كان المستصحب فيه من الامور العدمية كما لو قطعنا
بدخول حيوان في الدار ولم نعلم انه يمشي على رجلين او اربع فلا يثبت ح الاصل عدم
تحقق الحركة الزايدة على القدر المتيقن وهو الرجلين وكما لو شك في خروج زيد من
البصرة الى الكوفة المسبب ذلك الشك من الشك في مقدار السير فلا يبقى الاصل
عدمه وبالجملة اذا كان المستصحب عدميا لم يصح الاستصحاب في اللوازم واذا كان وجوديا

صح نظرا الى ان ذلك طريقة العقلاء ففيه انا نرى بناء العقلاء على الاستصحاب العدمى
فى اللوازم كما لو شكوا فى ان هذا الشخص الذى دخل الدار هل هو تحصل لزومه احراز
الحضرة فى الدار بمعنى وجوده وكرامته ام لا فيحكمون باصل عدم حصول الحضرة فى الدار وان
اراد ان الاستصحاب فى اللوازم يعتبر اذا كان المستصحب معلوما بالتفصيل او ما فى حكمه
مما يمكن الاحاطة به عادة سواء كانت الشبهات قليلة ام كثيرة واما اذا لم كك بان تعذر
الاحاطة او تعسر وهو المسمى بغير المحصور فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم
كما لو قطعنا باراقة مائع على وجه الارض من الارضين ولم نعلم انه كان ماء ام بولا حتى
نجس ذلك الارض فلا يحكم بطهارة جميع الاراضى لاستصحاب اللازم وان حكمنا بطهارة
كل جزئى من الجزئيات الارضية الواردة علينا والوجه فى الكل بناء العقلاء ففيه ان
عدم جواز التمسك بالاستصحاب فى اللوازم انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب فى
اللوازم بنفسه والا لما جاز التمسك به فى المحصور ايض وان اراد انه لا يعتبر الاستصحاب
فى اللوازم اذا كان متعلق المستصحب نفس الملزوم كما فى الحيوان الذى شككنا انه يمشى
على اربع او على رجلين ويعتبر اذا كان المستصحب مغايرا للملزوم كما فى الثوب الطاهر
الذى وقع فيه بلل مشتبه ففيه ان العقلاء يحكمون بعدم كسر الكوز المرمى من علو
لو شكوا فى استقراره على ما يوجب كسره مع ان متعلق المستصحب غير مغاير مع الملزوم
مثل الحيوان المشكوك الذى مر وان اراد انه لا يعمل به فى تعيين الملازمة بالقول
بان الاصل عدم كون الحادث ملازما لهذا اللازم ففيه ان مرجع ذلك الى الاحتمال
الاول فتم وتدبر والحاصل ان الاستصحاب حجة فى غير القسم الاول فيحكم ببقاء الحالة
السابقة لا بتعيين الغير الملزوم وترجيحه على الملزوم فيحكم بان الثوب طاهر لا ان
المائع ماء حتى يتوضأ منه بل الامر من تلك الجهة يدور مدار الاصول الفقاهية
المرحلة الثانية فى حجية اصالة تأخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضى
بيان امور ثلثة الاول اعلم ان مجرى هذا الاصل انما هو فيما حصل القطع بحدوث
حادث وشك فى مبدا حدوثه كما فى الحقيقة الشرعية حيث قطعنا بالحقيقة المتشرعة
ونقل تلك الالفاظ الاصلية وحصل الشك فى ان زمان حدوثه هل هو بعد زمن

ان ع

الشارع ام فيه ام قبله فيمكن ان يقال انه لم يثبت الحقيقة الشرعية لاصالة تأخر الحادث
ويمكن ان يقال بثبوتها لاستصحاب القهقرائى اى تشابه الازمان ثم اعلم ان هنا اشكال
توهمه بعض وهو ان العلماء حيث ما اثبتوا كون لفظ حقيقة فى معنى فى العرف العام
بعلامة من العلائم كالتبادر وغيره حكموا بان اللغوى ايض هو ذلك لاصالة عدم
النقل مع ان هذا الاصل معارض باصالة تأخر الحادث لان الاصل تأخر هذا المعنى
الحادث للفظ عن زمن اللغة فيتعارض الاصلان وللامرجح ويمكن الجواب عن ذلك
بان اللفظ الذى علم له معنى فى العرف العام له احوال اربع الاولى ان يعلم ان هذا
اللفظ كان له فى اللغة ايض معنى موضوعا له هذا اللفظ ولكن لا نعلم انه هذا المعنى
العرفى ام معنى اخر مغاير له الثانية ان يعلم ان هذا اللفظ كان له معنى فى اللغة
غير هذا المعنى العرفى ولكن يحتمل ان يكون هذا المعنى العرفى ايض احد المعنيين
لذلك اللفظ فى اللغة بان يكون فى اللغة بين مشتركا هذا المعنى العرفى وغيره
كان علمنا ان الامر فى العرف للوجوب وانه كان فى اللغة للندب ولكن يحتمل ان
يكون الوجوب ايض معنى لغويا له فيكون مشتركا فى اللغة بين المعنيين ومختصا فى
العرف باحدهما الثالثة ان يشك فى ان هذا اللفظ هل كان فى اللغة موجودا
وموضوعا لمعنى فى اللغة ام لم يكن بل كان من الالفاظ المستحدثة فى العرف
ولكن نعلم ان هذا المعنى الموجود لذلك اللفظ فى العرف العام كان موجودا فى
اللغة وكان لفظ من الالفاظ موضوعا له اما هذا اللفظ او غيره الرابع هى تلك
الثالثة ايض لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى فى اللغة بل نشك فى وجوده فيها كما
نشك فى وجود اللفظ فيها اذا ظهر لك تلك الاحوال الاربعة فاعلم انه يعمل
باصل عدم النقل فى الاولى منها لسلامة الاصل عن المعارض ح لانه لو لم يكن
المعنى اللغوى هو المعنى العرفى بل كان مغايرا له لزم ثلثة حوادث وضع اللفظ
للمعنى اللغوى اولا ثم وضعه للمعنى العرفى ثانيا ثم نقله عن المعنى الاول برفع
المؤانسة عن المعنى الاول فهذه حوادث ثلث وليس ههنا محل اصل تأخر الحادث
لان الغرض من هذا الاصل ليس اثبات المعنى العرفى لانه قطعى الثبوت بل

المعنى؟

الغرض منه نفي كونه المعنى اللغوي هو هذا المعنى فيكون مرجعه الى اصالة عدم تقدم
الحادث ولاريب ان اصل عدم تقدم الحادث هنا معارض بالمثل اذ نحن نعلم بتقدم
حادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيها لمعنى ولكن لا نعلم ان هذا الحادث المتقدم هو
هذا المعنى العرفي ام غيره فكما يصح ان يقال الاصل عدم تقدم هذا المعنى يصح ان يقال
الاصل عدم تقدم معنى اخر فيعارض اصل تاخر الحادث بمثله ويبقى اصل عدم النقل
بحاله واما الحالة الثانية فلاريب فيها في العمل باصل تاخر الحادث وليس محلا
لاصل عدم النقل لان النقل في الجملة يقيني اذ لو كان اللفظ حقيقة خاصة في اللغة
في غير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وان كان مشتركا بين هذا المعنى العرفي و
غيره لزم النقل ايضا عن المشترك الى احد معنييه فالنقل يقيني ولا يجري اصل عدم
النقل ويبقى اصل تاخر الحادث سليما عن المعارض ومعتضدا باصالة عدم الاشتراك
في اللغة واما الحالة الثالثة فهي كالحالة الاولى اي يحكم باتحاد العرف واللغة لاصالة عدم
تعدد الوضع فانه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد
الوضع والاصل عدمه واصل تاخر الحادث ايضا معارض بمثله كما مر واما الحالة
الرابعة فهي كالثانية في العمل باصل تاخر الحادث لسلامة عن المعارض الامر
الثاني اعلم ان اصل تاخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود الامر الثاني
والعدم ينقسم على قسمين وجودي وعدمي فالوجودي كما لو علمنا بوجود زيد
في البلد وقدومه اليه شككنا في ان مبدا القدوم هو يوم الجمعة او الخميس فاصل
تاخر الحادث يقتضي القدوم يوم الجمعة ولاريب ان الحادث هنا امر وجودي
والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ولم نعلم انه مات يوم الجمعة ام الخميس فاصل
تاخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والاغلب في موارد التمسك باصل عدم
تقدم الحادث هو القسم الاول وباعتبار اتحاد زمان الشك والمشكوك ينقسم
على قسمين ايضا فقد يتحد زمانهما كما لو شككنا في امتداد وقت العشاء الى نصف
الليل او الى ثلثها او الى الفجر على اختلاف الاقوال مع بعد تمام الثلث الاول
من الليل نقول انا قطعنا بحدوث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا في ارتفاعه

ونعلم ايضا انه يرتفع في احد تلك الاوقات الثلث لكن الاصل تاخر الحادث اي تاخر
ارتفاعه وقد يختلف زمان الشك والمشكوك فيه وهذا ايضا ينقسم على قسمين احدهما
ما كان زمان المشكوك فيه فيه متاخرا عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل
الشك في وقت الارتفاع في اول المغرب اي قبل وصول زمان المشكوك فيه والاخر عكس
ذلك كما في المثال المفروض ايضا لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع
بالارتفاع قبل ذلك وباعتبار نفس المستصحب ايضا الى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي
ايضا على قسمين موضوع صرف وموضوع مستنبط والحكمي ايضا اما اصلي واما فرعي
فهذه اقسام الشك في الحادث الامر الثالث في انه اذا حصل القطع بحدوث حادث الامر الثالث
وشك في بدو زمان الحدوث كما في الالفاظ التي ثبت لها حقايق متشرعة وشك
في الحقيقة الشرعية وكما في تعارض العرف واللغة فهل يعمل باصل تاخر الحادث
او يعمل بتشابه الازمان اي استصحاب القهقري وهو ضد اصل تاخر الحادث ام لا اصل
في البين ام بالتبعيض فيعمل في بعض المقام على اصل تاخر الحادث وفي بعض اخر على استصحاب
العكوسي فيه احتمالات والذي عليه اهل العقول هو العمل باستصحاب العكوسي في الموضوعات
المستنبطة فلو القي اليهم لفظ الشارع لحملوه على المعنى المتعارف عندهم كما في التواريخ وفي
الموضوع الصرف على اصل تاخر الحادث كما لو قال المولى لعبده اعط زيدا كل يوم درهما
بعد دخوله البلد الفلاني فشك في انه دخل يوم الجمعة ام الخميس لكان بناء عمله على يوم
الجمعة ولكنك خبير بانه يحتمل ان يكون بناؤهم في المثال الاول اي في الموضوع المستنبط
على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمان والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوسي
كما هو الظاهر لانا نرى ان واحدا من العرب لو سمع من عرب اخر لفظا لحملوه على المعنى
المتعارف عند السامع وان كان كل منهما من طايفة غير الاخرى وكان بينهما بعد سنة
وليس ذلك الا بغلبة الاتحاد ولا استصحاب معكوسي هنا وكذا في المثال الثاني اي في الموضوع
المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لاصالة البراءة ولا لاصل تاخر الحادث واذا جاء
الاحتمال فالعام لا يدل على الخاص نعم لو ثبت كون بنائهم على مقتضى اصل تاخر الحادث
في مورد لا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك عن عملهم بهذا الاصل وليس كذلك بل هم

على خلافه الا ترى انه لو جاء لهم خبر بموت زيد فى البلد الفلانى يوم الجمعة وجاء بعده خبر
بلا فصل ان ابن زيد ايضا مات ولم يعلم ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فشكوا
فى المتاخر منهما ولا فلا يقولون ان الاصل تاخر موت ابن زيد فيرث هو من ابيه بل يتوقفون
ويحتاطون ويفرزون نصيب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال وحكمهم بصحة عبادة
من اتى بها من الوضوء من الماء الذى علم بنجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشك فى ان
النجاسة هل كان قبل الوضوء ام بعده وان احتمل ان يكون من باب اصل تاخر الحادث لكن
يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعام لا يدل على الخاص هذا والحق ان يقال بحجية اصل
تاخر الحادث اذا كان زمان الشك والمشكوك فيه متحدا او كان زمان المشكوك فيه متاخرا
عن زمن الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا موضوعا صرفا
ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تاخر الحادث استصحاب بقاء الحالة السابقة ام عدم
عروض القادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول الا ترى فيما ذكرنا من الصورة ولان
كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرناه من الصورة حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب فى هذه
الصورة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك فى البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك
فى عروض القادح لان تلك الصورة جزئى من جزئيات الشك فى عروض المانع وقد مر حجية
الاستصحاب جعل ما ذكرناه من الصورة حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب فى هذه الصورة لزم
عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك فى البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك فى عروض
القادح لان تلك الصورة جزئى من جزئيات الشك فى عروض المانع وقد مر حجية الاستصحاب
فى الشك فى عروض القادح واما اذا كان زمان الشك متاخرا عن زمن المشكوك وهذا هو مراد
القوم فى موارد التمسك باصل تاخر الحادث فالحق انه لا يعتبر ح استصحاب المعكوس
ولا اصل تاخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته اما الكتاب فغير ناطق
فى حجية نسخ الاستصحاب واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال واما الاخبار فلان
الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء
العقلاء فهو وان كان ثابتا فى الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم
التشابه فى الازمان كما انهم يفعلون كذلك ايضا فى اختلاف المكان والطايفه كما من انفا فان

قلت

قلت ان الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوايف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع قلنا
انهم يحملون كذلك ولو علموا باختلاف المعنى اللغوى مع العرفى واحتمل كون المعنى المعهود
عند الشارع لطايفة الاخرى هو المعنى اللغوى فهذا يكشف عن ان الداعى ليس هو اصل عدم
تعدد الوضع بل التشابه والغلبة فان قلت لو كان كذلك اى بناء العرف على تقديم المعنى العرفى
فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة فى كلام الشارع قلنا ان بناء العرف على ذلك حتى
فى كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم بتقدم اللغة عن زمن الشرع ولكن لما علمنا فساد هذا
الاعتقاد وان كتب اللغة المدونة كانت متاخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة
عن زمن الشرع لا لتطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقرى واما
اصل تاخر الحادث فلا دليل عليه ايضا اما الكتاب والعقل فواضح واما الاجماع فلانه لا نمنع ثبوته
وثانيا نمنع اعتباره وتوهم ان اصل تاخر الحادث اصل عدمى لان معناه اصل عدم تقدم الحادث
والاصول العدمية حجة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قايل بالفصل فالاجماع المركب
يثبت المط مدفوع بانا نمنع اجماع المركب الكاشف ومجرد عدم العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار
فلا دلالة فيها لانصرافها الى صورة اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه او تقدم زمان الشك
ولا ينصرف الى صورة تاخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا
وما ترى من بنائهم عليه فى الموضوع الصرف فيما مر من المثال فقد مر انه يحتمل ان يكون ذلك
لاصل البراءة المرحلة الثانية عشر لا ريب فى حجية الاستصحاب فى الاحكام الواقعية لان
مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب فى الاحكام الواقعية فقط او فيها وفى الظاهرية معا
فواضح وان كان مدلولها الحجية فى الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة فى الواقعية ايضا بالاولوية
القطعية وهل هو حجة فى الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة شئ قطع
بطهارته سابقا وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة الواقعية ثم بعد زمان شككنا فى بقاء
النجاسة وارتفاعها فهل يحكم ببقاء النجاسة للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشئ المذكور
ولم يحصل الظن من شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية المقيدة
او المطلقة فهل يحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكما لو حصل من خبر واحد ظن بحرمة
شئ ثم شككنا فى بقاء الحرمة فهل يستصحب ام لا وكذا لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان

المرحلة الثانية عشر فى حجية الاستصحاب فى الاحكام الواقعية

الظن الغير المعتبر على عدم الحرمة وقلنا باعتبار الحجية ايض فهل يستصحب الحرمة ام لا والحق الحجية
لوجوه الاول الاجماع المركب الثاني دلالة الاخبار عليه لا لاجل حمل اليقين على الاعم من الواقعي
حتى يرد انه خلاف الظ بل لاجل ان متعلق اليقين محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم الثالث
طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله ابن سنان حيث قال ما معناه انه سئل
ابو عبد الله وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل الخنزير فحكم
عليه باستصحاب طهارة الثوب حتى تيقن الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الظاهر
الواقعي وعن الظاهر الظاهري فجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم وفيه منع كون
الظاهر متواطيا بالنسبة الى القسمين بل هو بالنسبة الى الظاهر الظاهري مشكك بالتشكيك
المضر الاجمالي وح ترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من الرواية
فان ظاهرها كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه اذا حصل الظن المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا نعتبر
لانه يكون من باب نقض اليقين لا بالشك ولانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم اذا
قلنا بعدم حرمة نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص في خبر
الاستصحاب ام من باب الاختصاص وجهان ينشآن من ان المراد من الشك في الروايات هو الشك
الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني اختصاص فتم المرحلة
الرابعة عشر في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط والكلام فيه يقع في موضعين الاول
اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير معارض
لاستصحاب عدمي ولكن لا تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي
معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوع
المستنبط اخذنا بالوجودي المنضم الى العدمي لتعارض العدميين وبقاء الوجودي
سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية لم نقل كك ولا تظهر ثمرة للنزاع في الحجية فيما كان فيه
استصحاب وجودي معارض مع الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي عن محل
النزاع فانه حجة عند الاصحاب وكيف كان فالحق الحجية فيه للاجماع القاطع ولانه لولا ذلك لانسد
باب الاستدلال بالآيات والاخبار في ابواب الفقه اذ ما من مورد غالبا الا ويحتاج فيه
الى اعمال اصل عدمي كاصل عدم القرينة وعدم النقل وعدم الزيادة وعدم النقيصة

وعدم

وعدم التحريف وغيرها وبطريقة اهل العقول واعلم انه لا يوجد في الموضوعات المستنبطة موضع
كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة بطريقة اهل
العقول ايض وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالاخبار ام لا
الحق الاخير لعدم انصراف الاخبار الى الموضوع المستنبط وان كانت منصرفة الى الموضوع
الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا قريبا لان الموضوع الخارجي نفسه
من متعلقات الاحكام بخلاف الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بلا واسطة
متعلق الحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة ونحو ذلك من الاحكام اللغوية
ثم بعد ذلك يصير متعلقا للحكم الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف
انصرافها الى الموضوع المستنبط ايض فلا نغفل الموضع الثاني في هل حجية الاستصحاب
في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السبب وعلى الاول فهل هو من باب الظن
الخاص او الظن المطلق وعلى الثاني فهل هو من باب السببية المطلقة ام من باب السببية
المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن المطلق يظهر في جواز العمل به حين انفتاح باب
العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز ويظهر الثمرة ايض فيما لو تعارض الظن الاستصحابي
مع ظن شخصي آخر ليس من الظنون المخصوصة فعلى الاول عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني
لا نعمل بالاستصحاب اذ القدر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي
وهل يعمل بالظن الشخصي المعارض للاستصحاب ام لا يعمل به ايض الحق انه ان كان من الظنون
المعتبرة عملنا به والا فلا والثمرة بين كونه من باب السببية المطلقة او المقيدة تظهر
فيما عارض الاستصحاب ظن غير معتبر فعلى الاول نعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان
فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع وعدم الوضع كاصل عدم
الوضع وعدم النقل وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع
فاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا
شك فيه كاصل عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما
في القسم الاول فنعمل بالاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه بعد الاتفاق
الظاهري طريقة ارباب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النقل وان

حصل لهم من النوم او الرمل ظن على الخلاف وليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم بعدم
الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا
بهما اذا ظن على الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي ح فلم يبق وجه للحكم
بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم فان قلت ان الاستقراء
المذكور مفيد للظن نوعا فلعل المبنى عندهم هو الاستقراء تعويلا على الظن النوعي
لكونه حجة عندهم كذلك فلم يظهر ان بنائهم في نفي النقل والاشتراك ونحوهما انما هو
على الاصل لا غير قلنا نحن نرى على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول
لو ادعى جاهل منهم باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص
حكم بمجرد ذلك بكون ذلك اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح بهذا المعنى ولو سمع
ذلك من غيره معرى عن القرينة لحمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة
عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون مختصا لمعنى بالاصل فيكون حقيقة
فيه وانما قلنا انه ليس الاعتماد ح الا على اصل عدم الاستعمال ذلك اللفظ في غير
هذا المعنى خمسة فيحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك
الاصطلاح ويحتمل ان يكون مستعملا فيه وعلى الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين
مناسبة ويحتمل ان يكون بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة
بين المعنيين ويحتمل ملاحظة المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان
يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة
في المعنى الاخر والاحتمال الاول والخامس ملازم لكون اللفظ حقيقة خاصة في المعنى
المحقق والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم لكون
اللفظ مجازا في المعنى المحقق وحقيقة خاصة في غيره ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة
في المعنى المرئي المحقق موقوف على دفع سائر الاحتمالات المنافية له وهي ثلثة كما
عرفت اعني الثاني والثالث والرابع ودفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء
وغلبة اتحاد الحقيقة لكن دفع الرابع لا يمكن الا باصالة عدم الاستعمال في المعنى الاخر
وان كان مقتضى الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فيهما

في معنى اخر فلان الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى [illegible]

بناء

بناء اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر
الذي يعارضه الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية
المطلقة اي وان حصل الظن الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف فان قلت
لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم
الحقيقة قلنا اولا ان الاستعمال ليس دليلا على الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز
اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي
الحكم بالحقيقة الخاصة بل هو علامة للحقيقة في الاعم الجملة اعم من الحقيقة الخاصة ومن
الاشتراك فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع ملاحظة
قلة الاشتراك فلا يكون حقيقة الا في معنى واحد قلنا نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ
حقيقة ح في معنى واحد خاصة ولا يلزم منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق
فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم اصل عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا فان
قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن ان اغلب الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا
المجازي فيكون الاستعمال الخاص المرئي حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب قلنا
اولا ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوصف والكلام انما هو في تعيين الوصف
بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول ان غلبة عدم الاشتراك اما ان
ينضم الى تلك الغلبة ام لا ان كان الثاني ففيه ان تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة
لا الحقيقة الخاصة وان كان الاول ففيه انهما لا يثبتان ح الا الحقيقة الخاصة الجملة لا
الحقيقة الخاصة المعينة فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة مسبب عن مقدمتين
احديها غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقايق والاخرى ندرة الاشتراك فمن الثانية
يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة وبضم المقدمة الاولى فيظهر تعيين تلك الحقيقة الخاصة
قلنا مع عدم كون اغلبية الاستعمالات الشخصية في الاستعمالات الحقايق مثمرة في تعيين
الوصف كما هو المقصود فتم ومع معارضتها مع غلبة المجازية في المفاهيم فتم انه لا يمكن
تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال
في معنى اخر والا لكان اللازم الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف وان علموا بوجود

استعمال اخر من باب تنبيه منبه اياهم على ذلك ولا ريب انهم يتوقفون ح فظهر انه لا علاج
في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستعمال الاخر بالاصل اذ مع تعدد الاستعمال يجري المقدمتان
في كل من الاستعمالين يجري المقدمتان في كل من الاستعمالين فلا وجه للترجيح فان قلت
لعل نفي الاستعمال الاخر اللازم في المقام مسبب عن الظن الحاصل بعدمه بعد الفحص لا عن الاصل
قلنا نحن نريهم يحكمون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص ايض وليس الا للاصل فان قلت لعل
حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال اخر قلنا انهم
ملتفتون لا محالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة ايض وان
التفتوا اليه ايض وبالجملة نريهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتمادا على اصل عدم الاستعمال
في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي ونحوه على خلاف هذا الاصل كان ظنوا باستعمال اخر من
القوم فظهر انهم يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا بد ان يعلم ان
بنائهم على السببية المطلقة انما هو في مقابل الاسباب الغير المعتبرة كالنوم واما في مقابل
الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بنائهم على العمل بالاصل من باب الوصف لا السبب فان
شئت فلاحظ طريقة اهل العقول فاما في القسم الثاني من الاقسام الثلثه فيعملون بالاصل
ايضم من باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة ومن باب الوصف في مقابل
الاسباب المعتبرة واما القسم الثالث اعني الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين
السابقين نعم العمل باصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب لما مر من ان الاستصحاب
يقتضي الزيادة بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة وتوهم انه ح يصير من باب
تعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر عند التعارض فلا بد من الحكم بالزيادة
للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر في الموضوع الصرف لا المستنبط كما هنا
واما اصالة عدم التبديل والتحريف فان قلنا بحجيتهما بانهما اغماضا عن كون الشك في الحادث
فحالهما ما سبق من التفصيل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي عملنا به من باب الوصف
هنا فهو من الظنون الخاصة لا من باب الظن المطلق فتامل جدا المرحلة الخامسة
عشر في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف والحق ان حجيته من
باب السبب المطلق لوجهين الاول دلالة الاخبار عليه فان قلت جملتها صحيحة زرارة

عن الباقر ع

عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا
حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض
اليقين ابدا بالشك اه وجه الدلالة ان المراد من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة المقيد
وهو قوله لا حتى يستيقن والذيل وهو قوله ينقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة
زرارة ايض حيث قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه اصاب ولم اتيقن
ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك اه وجه الدلالة
انه ع اطلق الشك في قوله ثم شككت على مطلق الاحتمال لشهادة قول السائل فان
ظننت فان قلت ان الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال
الراجح في انتقاض الحكم السابق بل على مطلق الاحتمال قلنا ان الغالب بعد الفحص حصول
الظن بعدم الاصابة فقد اطلق الشك على الاحتمال لعدم معهودية اطلاقه على خصوص
الوهم الا من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكلي ويتم المط ومن جملة
الاخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الاخبار التي مرت فانها ايض تدل على المط
بملاحظة ضم الاول ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة واطلاقه
على الاحتمال المساوي انما هو اصطلاح خاص والعرف انما هو على طبق اللغة ولو شككنا
في المطابقة ايض كفانا اصل عدم النقل الثاني سلمنا ان العرف العام على طبق الاصطلاح
الخاص لكن اللغة عندنا مقدم على العرف عند التعارض الثالث سلمنا عدم ثبوت كون المعنى
اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات هو ذلك يكشف عنه التتبع في الاخبار الرابع
انه ان كان المراد من الاخبار هو ما ذكر فنعم الوفاق والا لزم خلو الاخبار عن حكم ما يظن
فيه بالمطابقة بنص الاخبار وصورة الشك المساوي فان قلت يثبت صورة الظن
بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب قلنا نعم لكن يبعد خلو الاخبار عن ذلك مضافا
الى انا نقول ان المراد من الشك في الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمط ثابت بالاخبار
وان كان المراد من الاخبار الشك المساوي طرفاه فتلك الصورة تثبت بنفس الاخبار
وصورة الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء وفي صورة

الظن بالخلاف ان كان الظن فيه مسببا من الاسباب الغير المعتبرة فالاستصحاب ايضا حجة لبناء العقلاء
وان كان مسببا عن الظن المعتبر عملنا بذلك لفرض اعتباره فثبت حجية الاستصحاب من باب
الاسباب ايضا فان قلت ان القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف المطلق مطلقا فاسد بل لا
بد لك من التفصيل السابق في الموضوع المستنبط من حجية من باب الوصف في مقابل
الاسباب المعتبرة عند العقلاء ومن باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك
لان الظاهر من الشك في الروايات هو الشك المسبب من الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء
ويكون مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بالنسبة الى الشك المسبب من الاسباب
العقلائية فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الاسباب
الغير العقلائية فان الاخبار تنصرف الى ما عليه بناء العقلاء وبناؤهم انما هو على ما
ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي من السبب
العقلائي بل ح يعملون به من باب الوصف وفي غيره يعملون به من باب السبب المطلق
قلنا اولا انه مناف لمورد الروايتين السابقتين اعني صحيحة زرارة فان الخفقة
والحركة في الجنب من الاسباب العقلائية فان الشك المسبب من الرمل والحفر ونحوهما
وكذا الظن بالاصابة انما كان من سبب عقلائي والا لما تفحص عنه فاذا كان المورد في
الروايتين من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك فقول الامام ع بحجية
الاستصحاب من باب السبب فلا بد من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك اما على خصوص
الشكوك العقلائية او الاعم والا لم يطابق الجواب السؤال لو حملناه على الشك الغير
العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل
من غلبة الاستعمال وقد يوجد الغلبتان معا لكن متعاضدتين وقد توجدان متعارضتين
فصنف من افراد المطلق يكون اغلب وجودا والصنف الآخر يكون اغلب استعمالا ولا
اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب وانما الاشكال في الاخير لتعارض الغلبتين
ولكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال ح متى استعمل اللفظ فنقول ان
ما نحن فيه من قبيل الاخير فان لفظ الشك اغلب استعمالا واطلاقا في الشك المسبب
من السبب العقلائي لان الشك بمعنى الحيرة وهي انما يتحقق في الاسباب العقلائية

لايخ

لا يخفى فغالب اطلاق الشك بل دائمه انما هو هذا القسم من الشك ولكن الاغلب في الوجود
هو الشك المسبب عن السبب الغير العقلائي وحيث تعارض الغلبتان حملنا اللفظ على
الاغلب استعمالا كما عرفت فيكون المراد من الشك في الاخبار الشك العقلائي اي المسبب
من السبب العقلائي المعتبر فيكون الاستصحاب حجة في القسم من الشك من باب السبب بمقتضى
الروايات واما القسم الآخر من الشك اي المسبب من السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب
ايضا حجة فيه من باب السبب المطلق بالاولوية القطعية والاجماع المركب وطريقة
اهل العقول الرحلة السادسة عشر لا ريب في حجية الاستصحاب في الامور
التدريجية بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدفعية في نظر
العرف بحيث يعد فعلا واحدا كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيها حجة حتى اذا شككنا
في اكل زيد في مجلس واحد مائة لقمة ام لا بل قلنا الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا
في الكلام ام ليس بحجة ونظيره الثمرة فيما لو القي ماء غدير كر فصاعدا الى غدير آخر نجس
بالمكيال كيلا فكيلا في مجلس واحد ثم لاقى ماء ذلك الغدير الآخر وشككنا ان ماءه
وصل الى احد الكر حتى لا ينفعل ام لم يحصل فلو قلنا باستصحاب عدم الكرية حكمنا بنجاسة
الماء وان عارضه استصحاب الطهارة لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا
على الثاني ولو لم نقل باستصحاب عدم الكرية حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السليم
عن المعارض فلا يكون ملاقيه نجسا ويجوز شربه وهل تطهير به غيره ح ام لا فمقتضى
استصحاب الطهارة تطهير الغير به ايضا ومقتضى استصحاب نجاسة الغير عدم التطهير به لكن
استصحاب الطهارة موضوعي بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب
عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب التدريجيات اما ان يكون
عدميا كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى
الغدير الآخر المأخوذ منه الماء ففي الاول لا نعمل بالاستصحاب لان بناء العقلاء هنا على
الحكم بطهارة الملاقي لهذا الماء وهو بنا في استصحاب عدم الكرية فلا يكون بناؤهم على
اعتبار استصحاب عدم الكرية واما الاخبار فهي منصرفة الى ما عليه طريقة اهل العقول
ح لا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة فان قلت فعلى هذا لو شككنا في السقط

هذا ع

استصحاب في الامور التدريجية

في الرواية لا يصح لك التمسك باصل عدم السقط لان معنى هذا الاصل هو اصالة عدم
صدور الكلام الزائد عن المعصوم وانت لا تقول بحجية الاصل العدمي في التعبديات قلنا
ان الشك في الزيادة من المعصوم ان كان من باب الشك في تعدد الفعل الصادر من المعصوم
بحسب العرف والعادة كان تكلم الامام ع في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في انه ع هل
الحق بهذا الكلام جزء آخر في اليوم الآخر ام لا فهنا يجري اصل عدم الزيادة لخروجه عن
الدقيات العرفية وان كان من باب الشك في زيادة هذا الكلام على نقل هذه الرقعة
بان يحتمل ان يكون اجزاء كلام المعصوم ع في هذا التكلم الواحد ازيد مما ذكره الراوي فلا
يجري اصل عدم الزيادة لكن ينفي السقط ح لغلبة عدمه لا بالاصل وفي الثاني وهو الاصل
الوجودي لعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيطهرون بهذا الماء ويتوضؤن الى
ان يظهر الخلاف المرحلة السابعة عشر للرجوع في حجية الاستصحاب في التنجيزيات واما
في التعليقيات فاشكال والتحقيق ان الحكم اما وضعي واما تكليفي والوضعيات كلها تعليقيات
معلقات على وجود الموضوعات سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة
الغنم او بالافعال كالصحة والفساد فمعنى الكلب نجس والغنم طاهر والصلوة صحيحة ان الكلب
لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كذلك كانت صحيحة
وهكذا واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالعين الخارجي كحرمة لحم الكلب وحلية لحم
الغنم والقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من هذين القسمين
ايضا تعليقي معلق على وجود موضوعه فمعنى الكلب حرام انه لو وجد كان حراما وهكذا
واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف
فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا بحيث لو شك في صحة تقليد الميت وفي صحة
البيع وقت النداء لجاز التمسك باستصحاب الصحة بان يقول انه لو قلد الميت قبل الموت كان
تقليده صحيحا فيستصحب او لو باع قبل النداء كان صحيحا فيستصحب ام لا يجوز ذلك والحق حجية
الاستصحاب في التعليقيات على سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء فان قلت لو كان
كذلك لكان اللازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين اعني تقليد الميت والبيع
قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه قلنا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين

نظرا الى ان الصحة الثابتة في البيع التي يراد استصحابها ان كانت هي الصحة حين النداء
بان قال الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل لك البيع قبل وقت النداء ففيه ان
الموضوع قد ارتفع فكيف يستصحب الصحة حين النداء بان قال احل لك البيع وقت النداء
للغير او قال احل لك البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينه ففيه انه لا يحتاج
الى الاستصحاب ح مع استلزام الاول منهما اختصاص حلية البيع لو قال بوقت النداء ولا قائل
به وان كانت هي الصحة في الجملة بان حكم بالحلية المرددة بين كونها قبل النداء فقط او
مع غيره معا ففيه ان القدر المتيقن ح موجود وهو قبل النداء فلا استصحاب ح لان
الاستصحاب يجري فيما دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ولذا هذا
القبيل ايضا استصحاب صحة التقليد واما الموارد التي قلنا بحجية الاستصحاب فيها من
التعليقيات فليست كذلك فلا يلزم من حجية الاستصحاب في الامور التعليقية حجية فيهما لانتفاء
الموضوع فيهما فالاشكال فيهما ناش عن الاشكال في ثبوت الحكم المتعلق سابقا بالنسبة
الى الموضوع فان الظاهر ان موضوع الصحة في المثالين هو التقليد حال الحيوة والبيع
قبل النداء المقيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض وبالجملة لو لم نقل با
لاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك بالاستصحاب في كثير من الاحكام لاحتمال
قيام النسخ فيها فلا يتم الاستصحاب في رفع النسخ الا بحجية الاستصحاب التعليقي المرحلة
الثامنة عشر في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب فيما يتمسك فيه بقاعدة
الاشتغال حتى يكون ههنا دليلان ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة
بعد القطع بوجوب الصلوة وقبل الشروع فيها فكما يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال ح
لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه رفع التكليف وهو الصلوة مع الجزء المشكوك فيه
فهل يتمسك بالاستصحاب مع كوننا قاطعين بتحقق الامر ام لا وكذا لو حصل لنا الشك
في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة فهل
يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك المحل الذي نقطع بان النجاسة موجودة ام لا يصح ويظهر
الثمرة في جريان الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الادلة وفي صورة
تعارض الاستصحاب مع الاشتغال كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق

القطع بطهارة هذا الماء فان استصحاب طهارة الماء يقتضي زوال النجاسة فلو قلنا ح بجريان
استصحاب النجاسة المعمول قبل الغسل فتعارض الاستصحابان وتقدم استصحاب النجاسة على
استصحاب الطهارة عند التعارض لكون بناء العلماء عليه ويكون هذا بدلا لاشتغال
واما اذا لم يجز استصحاب النجاسة ح نظرا الى القطع ببقاء النجاسة فيبقى استصحاب الطهارة
مقتضيا للطهارة مع قاعدة الاشتغال ويكون الاستصحاب مقدما عليها لانه اجتهادي بالنسبة
اليها فيحكم بطهارته للاستصحاب السليم عن المعارض المساوي وكيف كان فالحق هو القول
بصحة التمسك بالاستصحاب فيما يكون الشك فيه في البقاء والارتفاع باقيا بعد اتيان
الفعل كالصلوة بلا سورة فان المكلف بعد ما اتى بها يشك في ارتفاع الامر واتمام ذلك
لان الاتيان بالفعل على الفرض يكون عبثا ولغوا فينزل الشك الواقع بعد الاتيان منزلة
الواقع قبله فيستصحبه واما فيما ليس الامر كذلك كغسل الثوب النجس بالماء الطاهر بالاستصحاب
فليس الامر كذلك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو
حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة فاين الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب
استصحاب الطهارة ح سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة
فلا استصحاب ايض وعليه بناء اهل العلم حيث يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة
من باب الاستصحاب مع معارضة ذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فعدم تعرضهم
للمعارضة مع حكمهم بالطهارة مع ملاحظة تقدمهم بهم استصحاب النجاسة عند التعارض
على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب
بالنسبة الى النجاسة في خصوص تلك الصورة فتامل جدا واعلم ان ما ذكرناه في تلك
المقامات في تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوصيات
الموارد والاقرب مقام يحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل فلا تغفل المقام الثالث
من المقامات السبعة في بيان مجرى الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب
فاعلم ان الدليل الدال على الحكم اما يكون مقيدا بالوصف الموجود في متعلق الحكم بحيث
لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا
الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عند

عدم التغير سواء لم يحدث تغير او حدث وزال واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت
الوصف من غير وجود مفهوم بنفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس فان
هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والاخر دلالته على عدم
ارادته غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير مبينا عدم ارادته من هذا الكلام لا
منفيا حكم النجاسة فيه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة على انتفاء التغير بل هو
ساكت من تلك الجهة كما في المشككات بالتشكيك المضر المبين فيه عدم ارادة غير الفرد الظاهر
من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف اعني متغير لكان المفهوم ح عدم نجاسة غير المتغير
فيكون حكم المنفي مستفادا ايض هنا لكن لا كالمثال السابق اذ في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة
عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير اصلا وحدث وزال واما في هذا المثال على فرض حجية
مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عن ماء لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة الى ما زال
عنه التغير بعد حدوثه فمشكك بالتشكيك المضر بالاطلاق حتى اذا كان المفهوم حجة و
بالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد عدم حجية مفهوم الوصف اعني المتغير واما ان يكون
دالا على ثبوت الحكم بموضوعه اذ فرض تواطيه المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلا الماء
اذا تغير نجس فدلالة هذا الكلام من حيث ثبوت الحكم بموضوعه ان فرض تواطيه بالقياس الى حالتي
بقاء التغير وزواله مسلمة عند نا بالمطابقة وعند القوم بالدلالة والمؤيدة وان فرض تشكيكها
بالقياس الى الحالتين بان يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككة بالتشكيك البين
العدم فمرجعها الى القسم السابق وان فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا
بالتشكيك المضر الاجمالي فيسمى بالمهملة وقد يظهر من كلمات بعض الاصحاب اختصاص المهملة
بصورة الشك في بقاء الحكم السابق للشك في المقتضي ولا نجيبه لعدم الاختصاص اذ قد
تتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايض كما لو فرض كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقا
ومتواطيا بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالتي الفاء الكر و
عدمه مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بان يكون دلالته بالنسبة الى حالة الفاء الكر مجملة
وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة ح مسبب من الشك في مانعية المانع فان قلت
فاين فرضت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالة الفاء الكر حتى نقول بذلك قلنا يكشف عنه

انه لو قال قايل هذا الكلام اذا القى كرعلى الماء المتغير صار طاهرا لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين ولو كان القول الاول متواطيا بالنسبة الى حالة القاء الكر وعدمه لفهم التدافع ثم انه قد يتردد الامر بين المهملة وغيرها وقد يتردد بين المطلقة وبين ما عدى المهملة من احدى المقيدتين فظهر ان الاقسام ستة المقيدة الواجبة للمفهوم والمقيدة لغير الواجبة للمفهوم والمطلقة عندنا المقيدة عند القوم والمهملة والمرددة بين المهملة وغيرها والمردده بين المطلقه والمقيدة بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجرى الاستصحاب فى القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير وكذا فى الثانى لانتفاء الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سياتى فى المقام الرابع وفى القسم الثالث ايضا لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفى القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا يجرى الاستصحاب بلا ارتياب واما فى القسمين الاخيرين فاشكال يظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان والدليل عليه وجهان الاول ان الاخبار الاتية الى هنا فانها حاكمة بحرمة نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشيا عن اهمال الدليل او تردده بين الاهمال وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضا هنا فانهم لا يفرقون فى الشك بين المهملة وهذين القسمين والاعتبار العقلى ايضا موجود فان العقل يجد عليه بحجية الاستصحاب فى معلوم الاهمال حاكم بحجية فى مشكوك الاهمال ايضا لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود فى هذين القسمين ايضا وان فرض عدم وجود الغلبة والاستقراء لان نفس الحالة السابقة مفيدة للظن طبعا فان قلت ان من يقول بالاستصحاب فى معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعى عدم حصول الوصف فيهما قلنا مع ان كلامه فى عدم الحجية مطلق من حيث حصول الوصف وعدمه ومع ان الطريق فى حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن كما عرفت ان الظن حاصل فيهما ايضا الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمناه ولم نعلم مدركه انه مهمل ام مطلق ام مقيد فشككنا فى البقاء والارتفاع لاجل الشك فى النسخ لكنا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة فان قلت ان الكلام انما هو فى اعتبار الاستصحاب فى القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلى ومن هذا المثال لم يلزم الا الايجاب الجزئى وهو لا يرد الفاضل

المذكور

المذكور لانه يحتمل ان يكون منكر الايجاب الكلى لا مدعيا للسلب الكلى حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئى قلنا ان الظاهر منه السلب الكلى فان قلت لعل هذا الفاضل يدعى السلب الكلى فى القسمين المذكورين اذا كان الشك مسببا عن الشك فى المقتضى لا اذا كان مسببا عن الشك فى وجود المانع كالنسخ الذى مثلته قلنا نطالب منه الفارق فنقول اى شيء دلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك فى كل من معلوم الاهمال ومشكوك الاهمال شك فى المقتضى الوجه الثانى ان الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوك الحال مبنى لعدم فالفرق تحكم لان الفارق ان كان هو الشك فى المقتضى ففيه انه مشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو الدوران والترديد فالمهملة ايضا مردد بين المطلقة والمقيدة باعتبار ان التشكيك المضر الاجمالى يوجب الشك فى ان المراد المجمل هل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقا او ليس بمراد حتى يكون مقيدا والقسمان الاخيران ايضا دار الامر فيهما بين المطلقة والمقيدة فان الامر اذا دار بين المهملة والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة فى الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة مما دار الامر فيه بين المطلقة والمقيدة وكذلك القسم السادس ايضا فالفارق مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع استعدادا وههنا لطيفة تعجبنى ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمنى الله تعالى ببركة دين الاسلام والائمة الصادقين عم وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكيا من اصحابنا ذاكرنى فى حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا ص فنحن وهم متفقون على حقية ونبوته فى اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذاكرنى انه اجاب بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبى هم لا يقول بنبوة محمد ص فموسى او عيسى الذى يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى او عيسى الذى اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا عم فى جواب الجاثليق فانه قال له عم ما تقول فى نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا عم انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابنى بان عيسى ابن

مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى ابن عمران المعلوم الذي لا يشبه
حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله تعالى نبيا وهذا القدر
مسلم من الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول
بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم
بابطاله وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هو بما غفلت في ابطال الاستصحاب
بعد فرض جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد وان يكون متعينا
حتى يجري على منواله ولم يتعين الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول
الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان
يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين
فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض
ان الكلام ليس فيه ايض واما الاطلاق فهو ايض في معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن
الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة
لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا
الى اخرها فالمدة ومنه اولا ما مر في الوجه الاول من الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين
الاخيرين من وجود الاعتبار وبناء العقلاء نعم الاخبار غير ابيه هنا فلا يمكن التمسك بها
هنا لا من جهة العمل ولا من جهة الالزام اما عدم صحة التمسك بها هنا من مقام العمل فلان
التمسك بها ان كان قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها وان كان بعد الاعتقاد
بالشرع اللاحق فهو نقض يقين بيقين واما عدم صحة التمسك لاجل الالزام فلانه
مع فرض الاعتقاد يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا عبرة بها فلا بد من التمسك
في اعتبار الاستصحاب هنا بالاعتبار وبناء العقلاء فان قلت ان المسئلة كلامية ولا
عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب قلنا ان الكلام انما هو مع الاغماض عن كون
المسئلة كلامية والا لما جاز التمسك بها هنا على فرض ثبوت الاطلاق ايض فان
قلت الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية ايض لكن خصوص استصحاب النبوة ليس
بمعتبر لان الاستقراء يعارضه فان الاغلب في النبوات هو التحديد لا الاطلاق والتأبيد

بل وعدم

بل وعدم الاستمرار بهذا القدر قلنا هذا مطلوب على المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق
لان الاستقراء ايض موجود ح ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق
وثانيا ما مر في الوجه الثاني من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين
من الستة وهو نفي الخلاف وثالثا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابل
من انكر نسخ النبوة واما على مذهب من ينكر الشخص لا النسخ فيصح التمسك بالاستصحاب
على جميع التقادير اما بناء على التابيد الظاهر في عدم النسخ فباصل العدم واما بناء على
الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عندنا فباصالة عدم كونه معينا بغاية واما بناء على التقييد
والتوقيت فباصل عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل على جواز جريان الاستصحاب
في الموقتات ايض في رد الفاضل التوني فرابعا انه لا ريب في وجود احكام مطلقة
في شرع عيسى ع م فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام المطلقة المهملة وبقاء الاحكام
يستلزم بقاء نبوته ع فان قلت ان تلك المطلقات ربما كانت مقرونة ببشارة عيسى ع
برسول ياتي من بعده فيصير مقيدة فلا معنى لاستصحاب مضامينها قلنا ان الاطلاق
ثابت والبشارة غير ثابت فعلى من يدعيها الاثبات فان قلت مجرد الشك في البشارة
كاف فانه يشك ح في الاطلاق والتقييد في تلك الاحكام فلا يجري الاستصحاب ايض
لا يق مجرد احتمال التقييد لو كان مضرا بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام
الشرعية ايض لان التمسك بالاستصحاب في الاحكام انما يسلم ان ثبت كونها مطلقات
لم يكن مقيدة بوقت خاص اختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز التمسك فيه
بالاستصحاب هو الاول لانا نقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستقراء كاشف عن
ان اغلب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بابدية ولا محدودة الى حد
معين وان الشارع كان يكتفي في الاستمرار بابقاء المطلقات ويظهر من الخارج انه
اراد من المطلق الاستمرار فيحصل من ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات
هو الاستمرار الى ان يثبت رافع قلنا الامر وان كان كذلك الا ان اصالة عدم البشارة
وبقاء الاطلاق بنفسه فان قلت نعلم اجمالا بان بعضا من تلك المطلقات قيدت
بقيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يجري

نفي البشارة بالاصل قلنا ان دعوى هذا العلم الاجمالي ان كان بالنسبة الى المطلقات من الاحكام
فحصول العلم الاجمالي ممنوع اولا وكونه مضرا باجراء الاصل ممنوع ثانيا لان الشبهة قليلة
في كثير وما نحن فيه بان الاستصحاب وان كان بالنسبة الى المقيدات من الاحكام بان يقال
انا علمنا من جملة المطلقات التي صارت مقيدة مطلق صار مقيدا بمجمل لا نعلم ان قيده
هو البشارة حتى يرتفع الاطلاق عن جميع المطلقات ام غير البشارة حتى لا يكون كذلك ففيه
ان اصالة بقاء سائر المطلقات باطلاقها يقتضي ان يكون هذا القيد غير البشارة وهذا
انا سلمنا عدم صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ع
ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي لان الخصم ان كان منكرا لنسخ النبوة فنتمسك باصل
العدم لدوران الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وان كان منكرا لتشخص النبوة
فنتمسك باصل تاخر الحادث فانه حجة هنا على مامر لاتحاد زمان الشك مع المشكوك
فيه فظهر بطلان جواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب والصواب في الجواب عن هذا
الاستصحاب ان يقال انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب مطلقا وكذا على من يقول به من
باب الاخبار لما مر من ان الاخبار غير آتية هنا لا من باب التمسك للعمل ولا من باب
الالزام اذ بعد الاعتقاد بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين
ويخرج من محل الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه ايضا لا معنى للتمسك للعمل ولا
للالزام وكذا لا يرد على من يعمل بالاستصحاب لتراكم الاخبار وبناء العقلاء وغيرهما مع حصول
القطع من التراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب بمجرد الظن ووجه عدم الورود
عليه انه بعد عدم مجيء الاخبار الى هنا يرتفع التراكم فيرتفع القطع فلا يكون الاستصحاب
حجة هنا عند مذهبه نعم يرد هذا الايراد على من جعل كلا من الاخبار وبناء العقلاء
دليلا مستقلا كما هو المختار ولكن نحن نجيب عن هذا الاستصحاب بعد وجود بناء العقلاء
بالادلة الاجتهادية الواردة عليه من معجزات النبي ص ولا نمنع حجية الاستصحاب واعلم
انه لو اراد واحد التمسك في اثبات بقاء نبوة عيسى ع او موسى بما ورد عنهما مما يدل
على بقاء دينهما فهو مستلزم للدور لان بقاء نبوة كل منهما موقوف على بقاء عبرة قولهما
الى الآن وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الآن فتامل جدا ولا تغفل المقام الرابع

٢٢٧

[illegible] في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب

في انه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا وفيه مقامات اربعة وقبل الخوض فيها لابد
من ذكر مقدمات الاولى اعلم انهم قالوا يشترط بقاء الموضوع في الاستصحاب بلا خلاف عنه
منهم وكلامهم هذا ظاهر في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في متن الكلام لواقع لكون الشرطية
من الاحكام الوضعية فلو شك على هذا في بقاء الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب لان الشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط وايضا ظاهر كلامهم عدم الفرق في ذلك الشرط بين كون
الاستصحاب موضوعيا ام حكميا وانت خبير بان لازم هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز
التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا تتعلق بامر خارجي آخر كزيد فانه
لو قطعنا ببقائه او بعدم بقائه لم يكن استصحاب ولو شككنا في بقائه لم يكن استصحاب ايضا
لفقدان الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع اذ ليس هنا امر آخر سوى الامر الخارجي
المشكوك فيه اعني زيد ولا موضوع له فيصح كلامهم هذا في مثل الامر الخارجي المتعلق بامر
خارجي آخر كاستصحاب رطوبة الثوب فان الموضوع هنا هو الثوب ويتم فيه الشرط المذكور
وبالجملة لازم كلامهم هذا عدم حجية الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد وفي نظائره
مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب هنا فكلامهم بظاهره محل نظر فان قلت
ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها لا تفنى ابدا فمرجع الشك ح الى
الشك في بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيستصحب بقاء التعلق
قلنا مع ان بقاء النفس الناطقة ابد الدهر فيه ما فيه انا نفرض الشك في بقاء
النفس الناطقة مضافا الى انا نرى ان اهل العقول يتمسكون باستصحاب بقاء زيد مع
عدم التفاتهم الى نفسه الناطقة وايضا لازم هذين الظهورين عدم العمل باستصحاب
النجاسة اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير مع ان كل من
قال بحجية الاستصحاب الحكمي قال بحجية هذا الاستصحاب وان كان منكرا لحجية الاستصحاب في
الموضوعات فان قلت ان الظهور الثاني ممنوع فان مراد المشترطين انما هو الاشتراط
في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي آخر واما الخارجي الغير
المتعلق بخارجي آخر كزيد فلا يشترط فيه هذا الشرط قلنا ذلك انما يدفع الظهور
الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من الكلام فان قلت لعل مرادهم

من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع هو
متحققا في موارد الاستصحاب فلا يرد شيء من المحذورين قلنا ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق
اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع او حصل الشك فيه لم يجز التمسك بالاستصحاب
لوجهين الاول الاجماع القاطع فان قلت كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب
في الكلب الواقع في المملحة بعد صيرورته ملحا فان الموضوع اي الكلب انتفى قطعا ومع ذلك اختلفوا
في اجراء الاستصحاب فلمنافاته نزاعهم هنا صغروي بمعنى ان الكل مطبقون على اشتراط العلم
ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول ان الموضوع هنا هو الجسم وهو باق فيستصحب الحكم ومنهم
من يقول ان الموضوع هو الكلب وقد انتفى فلا استصحاب الثاني القطع القاطع فان من البديهيات
ان الحكم من الاعراض لا وجود له بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والمشخص هو
الموجود فحيثما انتفى الموضوع انتفى العرض هذا والظاهر من العلماء انما هو اشتراط عدم العلم
بعدم بقاء الموضوع فانهم يمنعون الاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استنادا الى العلم بانتفاء
الموضوع وهذا كاشف عن ان المضر هو العلم بالانتفاء لا عدم العلم بالبقاء والا لعللوه بعدم
العلم ببقاء الموضوع فتامل المقدمة الثانية في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب
فاعلم ان المستصحب عما علم به سابقا وشك في بقائه لاحقا والمعروض لذلك الامر المعلوم سابقا
المشكوك لاحقا هو الموضوع وهذا ظاهر في الامور الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي
اخر كزيد فان المستصحب فيما شك في بقاء زيد هو نفس وجود زيد والمعروض لذلك
الوجود اعني الموجود موضوع له واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة
الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلوة فيشكل الامر لان لكل من الرطوبة والوجوب وجودا
في الخارج فيكون كل من الموجودين معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع
هو المعروض ان يكون الرطوبة والوجوب موضوعين للاستصحاب في المثالين والحال ان
المستصحب في المثالين ليس الا الرطوبة في الوجوب فيكون الموضوع معروض المعروضين
ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة ام معها فيندفع
الاشكال المقدمة الثالثة في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان
الانتقال اصطلاحا عبارة عن انتقال جسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم وله

صور

صور الاولى ان يكون المنتقل منه والمنتقل اليه كلاهما مائعين كصيرورة الماء بولا
ودم الانسان بعد دخوله جوف العلق دم علق الثانية ان يكون المنتقل منه مائعا دون
المنتقل اليه كصيرورة المني انسانا الثالثة ان يكون عكس الثانية كصيرورة البطيخ بولا
الرابعة ان يكون شيء منهما مائعا كصيرورة العلقة دودا واذا عرفت الصور الاربعة
فاعلم ان القدر الثابت من استقرار اصطلاحهم عليه هو كون الصورة الاولى من الانتقال
وعندهم عدم كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم فتوقف
واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل الجسم باخر من غير جهة الانتقال
ولهذا ايضا صور اربع الاولى كون المبدل منه والمبدل عليه كليهما مائعين كانقلاب
الخمر خلا وعكسه والثانية ان يكون المبدل منه مائعا دون المبدل اليه كانقلاب الماء
هواء والثالثة عكس الثانية كانقلاب الهواء ماء الرابعة ان لا يكون شيء منهما مائعا
كصيرورة الكلب ملحا والخشب رمادا والقدر الثابت من التسمية بالانقلاب اصطلاحا
هو الصورة الاولى وعدم كون الاخيرة انقلابا واما الثانية والثالثة محل الشك لكن
الظاهر منهم اطلاق الانقلاب عليهما ايضا فيقولون انقلب الماء هواء وبالعكس واما
كون هذا الاطلاق من باب اطلاق الكلي على الفرد او من باب الاصطلاح فمحل الشك
نتوقف فيه واما الاستحالة فعندهم عبارة عن تبدل ماهية الى اخرى
سواء كان المنقلب منه او المنقلب اليه مائعا ام لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة
والانقلاب عموما وخصوصا مطلقا وبينهما وبين الانتقال تباينا كليا المقدمة الرابعة
في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
ليس كبرويا لانهم مطبقون على عدم جواز التمسك بالاستصحاب فيما علم فيه بانتفاء
الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغريات فنقول ان الاستحالة والانتقال
والانقلاب مندرجة في محل البحث من حيث بقاء الموضوع وارتفاعه واما ما زال
منه الاسم دون الصورة كالحنطة المتنجسة بعد الطحن وصيرورته دقيقا وكذا
المقيدات كالماء المتغير المحكوم بنجاسته بقيد التغير بعد زوال القيد وبقاء المقيد وكذا
الموقتات بعد خروج الوقت كصوم يوم الخميس ففي دخولها في محل البحث اشكال

لكن ظاهر عبائر الاصحاب يأبى عن دخولها في محل البحث الا انا نتكلم فيها ايضا لزيادة البصيرة

المقدمة الخامسة اعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة ثالثها التفصيل بين النجس الذاتي والعرضي ففي الذاتي كالكلب بعد الاستحالة بالرماد لا يجري الاستصحاب لان الموضوع هو الكلب وقد انتفى وفي العرضي كالخشب المتنجس الذي صار رمادا يجري الاستصحاب لان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق والظاهر من هذا المفصل انه لا يفرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا التفصيل

المقدمة السادسة في تشخيص الكبريات اعلم ان ما نبذل فيه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلبية واما ان يعلم فيه بان الموضوع هي الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزء له وقيدا واما ان يشك في الامرين ففي الاول لا يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يصح ان يقال ان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملحية يحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون الصورة النوعية قيدا للموضوع وان كانت خارجة عنه والحاصل ان الحكم ثبت للمركب فاذا انتفى الجزء انتفى المركب وانتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي فالاصلي منه مشكوك اولا والتبعي منه يقيني الارتفاع وفي الثاني يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية وليس علة لبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها علة للحدوث ام لا واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للجنس ولبقائه ايضا بمعنى ان حدوث الحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقائه يتوقف على بقائه فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب اما ان يكون هنا موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا بان يستصحب بقاء الموضوع فلا ريب ان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم المجعول اعني النجاسة موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية ام الجنسية فكما ان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع من هذين المشكوكين وانتفاء غير الموضوع منهما قلنا انا نقول ان الاصل بقاء غير الموضوع منهما وارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم

النجا

في بيان الاقوال

في تشخيص الصحيح

الصورة النوعية والحقيقة الى اخرى سواء كان بطريق الاستحالة ام الانقلاب ام الانتقال اما ان يعلم فيه

النجاسة ففيه ان المستصحب ان كان هو الحكم الاستقلالي فمن الاول كان مشكوكا بالنسبة الى الثاني من المشكوكين وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع والحاصل ان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء فمن الاول كان مشكوكا وان كان هو نجاسة اجزاء الكلب بحقيقتها النوعية فقد ارتفعت ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب بين كون النجاسة ذاتية ام عرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا فان قلت كيف تمنع من اجراء الاستصحاب في الخشب الذي صار رمادا مع ان الموضوع وهو الجسم الملاقي للنجس باق بحاله وكذا غيره من النجاسات العرضية قلنا لكن الظاهر من قوله الملاقي للنجس نجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقيا على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة هذا من جهة اللفظ واما من حيث اللب فنقول ان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع بقائه على الصورة النوعية واما محل الشك وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب لما انفا اذا عرفت تلك المقدمات فنقول المقام الاول من المقامات في بيان الحق في جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع فاما الاستحالة فلا استصحاب معها قطعا لان الموضوع اما هو الحقيقة النوعية واما مشكوك الحال وعلى التقديرين لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان صار موجبا لتبدل المهية كصيرورة الماء النجس الداخل في جوف الغنم بولا فهو كالاستحالة فلا استصحاب وان لم يصر موجبا لتبدل المهية كدم الادمي في جوف العلق فانظر الى الدليل الدال على ثبوت الحكم اولا فان كان منوطا بالنسبة الى تلك الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشاملا لها فالحكم ثابت بنفس ذلك الدليل وان لم يظهر الشمول فالاستصحاب جار واما تحقيق الكلام في المقيدات بعد انتفاء القيد كقوله الماء المتغير نجس فالظاهر ان مثل هذا الكلام يستفاد منه ان موضوع الحكم هو نفس الماء والتغير علة للحكم فمفاده كفاد الماء اذا تغير نجس فبعد زوال التغير يجري الاستصحاب لان الشك في بقاء الحكم مسبب من الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير بحيث يكون الموضوع هو المركب او الماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا لما مر انفا واما تحقيق الكلام في المؤقتات كصوم يوم الخميس ونظائره

في بيان جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع

بعد مضى ذلك اليوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المقيد بما هو
مقيد فهو مقطوع الارتفاع فنقطع بارتفاع حكمه وان شئت تفصيل ذلك فارجع الى مسئلة
تبعية القضاء لفرض جديد واما تحقيق الكلام فيما تبدل اسمه بتبدل الصورة الصنفية
مع بقاء الصورة النوعية كالحنطة التى صارت دقيقا فانظر الى الدليل الدال على نجاسة
الحنطة بالملاقات فان كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين فالحكم ثابت بنفس الدليل وان
لم يكن متواطيا بل مشككا بالتشكيك المضر فالاستصحاب جار وهل يجرى الاستصحاب فى
صورة الشك فى بقاء الصورة النوعية ام لا كما فى الخشب الذى كاد فحما والحق الجريان لان
الموضوع ان كان هو الاجزاء الجسمية فهى باقية قطعا وان كان هو الصورة النوعية فهى
ايضا باقية بالاصل فالاستصحاب جار المقام الثانى من المقامات فى بيان ما هو مقتضى التحقيق
فى اعتبار الاستصحاب فى تلك المذكورات فاعلم ان كل موضوع من تلك المواضع مكننا
جريان الاستصحاب فيه فهو حجة ايضا لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى
الانصراف الى غيرها باطلة وفيما حكمنا فيه بعدم جريان الاستصحاب من تلك المواضع فلا يكون
الاستصحاب فيه حجة لان الحجية فرع الجريان فان قلت ان بناء اهل العقول على العمل بالاستصحاب
فيما بنيت الامور فيه على عدم الجريان فانهم فانهم يتحرزون عن الكلب الواقع فى المملحة
فلا يتناولون لو كان فيه ملح الكلب وليس ذلك الا للاستصحاب فهذا يكشف عن جريان
الاستصحاب هنا واعتباره قلنا اولا ان عدم تناولهم من هذا الملح ليس لاجل الاستصحاب بل
لاجل تنفر الطبع عنه ويرشدك الى ذلك انهم لا يغسلون الثوب الملاقى لهذا الملح
بالصابون الغاسل بالوسواسى فتم وثانيا بالنقض بالعذرة التى صارت دودا
فان بنائهم بعد ازالة النجاسة العرضية عن تلك الدودة على عدم الاجتناب عنها مع
ان الاستصحاب الذى ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا بان بنائهم على الاجتناب الاجتناب
عن خمر منقلب من الخل ويحكمون بنجاسة مع ان الاستصحاب موجود هنا المقام الثالث
فى انه هل لنا دليل اجتهادى يقتضى موافقة الطبيعة المتاخرة الحادثة للطبيعة
المتقدمة من حيث الحكم او دليل اجتهادى يقتضى مخالفتها لها بانه يرجع حكما
فى الصفة اللاحقة واجراء حكم سابق افرادها على تلك الطبيعة الحادثة ام لا

في جريان الاستصحاب في صورة الشك في بقاء الموضوع

في بيان الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة

الحق

الحق ان الدليل الاجتهادى على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكما غير موجود
وكذا الا دليل اجتهادى على مخالفتها للطبيعة المتاخرة وفى تحقق دليل اجتهادى على
موافقتها لسابق افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود كيف
يكون اجماعيا مع ان المنقول من المحقق والعلامة التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع
فى المملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع فيه خلاف من
هذين الفاضلين فان الظاهر انهما افتى بالنجاسة ايضا كما يجريان الاستصحاب لا ان يكون
حكمها بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة وكان فتوايهما الطهارة والاجماع المركب ايضا
غير موجود بان يقال ان كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة
لسابق افراد تلك الطبيعة نعم لو كان الدليل الدال على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما
او مطلقا شاملا لجميع افراده بالتواطى حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب من طبيعة اخرى
كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسابق افراد تلك الطبيعة كقوله
كل خمر حرام او الخمر حرام ونجس فانه يشمل عرفا للخمر المنقلب من الخل فنحكم بحرمة هذا
الخمر اجتهادا واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا متواطى بالنسبة الى الطبيعة
المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهادى كما لو قال الملح طاهر فانه لا ينصرف الى
الملح الحاصل من الكلب فلا بد ح ان يرجع الى الدليل الفقاهتى الذى نؤسسه فى
المقام الرابع المقام الرابع هل هنا اصل يرجع اليه فى حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم
جريان الاستصحاب وعدم وجود دليل اجتهادى ايضا ام لا اصل الحق وجود الاصل
الكلى الذى يرجع اليه من حيث الحكم الوضعى اى الطهارة والنجاسة وهو اصالة
الطهارة اعنى القاعدة الكلية المتلقات من الشرع المستفاد من العموم الاخبار
فنحكم بطهارة الملح والخل والخشب اونحوها عند الفرض المذكور اى عدم الدليل
من الاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفى فالاصل هو التحريم ان كان المنتقل
اليه ذى الروح كالدود الحاصل من العذرة او الثلج وغيرهما لما مر من ان الاصل فى اللحوم
الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذوى الارواح فالاصل الاباحة لما مر

في بيان الاصل بعد عدم جريان الاستصحاب

في بحث اصل الاباحة فهو حلال وطاهر للاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام
تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع لان لازمه حلية الكلب لو سمي
غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كلما سمي بالنتن فهو حرام
وقد التفت الى هذا الاشكال صاحب المدارك ره كما يحكى عنه في بحث المياه انه قال ان لازم
مقاله من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتب احكام العين على البئر
وبالعكس لو سمي كل منهما باسم آخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع
المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه من بدو الامر بل المراد دوران
الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا عن تبدل المسمى كالكلب
الذي صار ملحا فسمي بالملح مع ملاحظة اتحاد زمن الحضور والغيبة من حيث التسمية
الا من باب العلم او من باب الاصل وهذا اندفع ما اورده عليهم صاحب المدارك في المقام

في تعارض الاستصحابين

الخامس في تعارض الاستصحابين فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين اما
حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او
مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما ان يكون التعارض بينهما لا لنفسهما كما اذا علم بطهارة
بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ
وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان يكون لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شككنا
في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل ح القطع اما بارتفاع نجاسة
الثوب او طهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب وكما
اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال نجاسته ثم نشر ذلك الثوب على الارض
الطاهر فنقطع اما بزوال نجاسة الثوب او طهارة الارض فتعارض الاستصحابان ايضا
من جهة نفسهما لا لامر خارجي وكما اذا ورد الكر على القليل النجس تدريجا حتى صار
اذ يد من كر فههنا نعلم انه لا بد من ارتفاع احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة
المورود فتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورود
فان التعارض ايضا من جهة نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين
احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المسبب عن

الشك في بقائه كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء الطهارة الماء ونجاسة المتنجس في
المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء حتى يوجب ارتفاع نجاسة المتنجس وعدمها
حتى تبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المنقول وطهارة الارض المنشور
عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في ناقضية نجاسة الثوب بطهارة الارض
وثانيهما ان يكون الشك وبقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الاخر
وناقضية كالمثال الثالث فان الشك فيه مسبب عن ناقضية كل من الطهارة والنجاسة
للاخرى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام ح انما هو في القسم الاول من الاقسام وهو
الاستصحابان الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما
مسببا عن الشك في ناقضية احدهما بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين
فهل يحكم ح بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او يعمل بهما جميعا او يتخير بينهما او يؤخذ بالراجح
منهما ولم نر قائلا هنا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض افاضل المتاخرين فحكم في المثال
بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا يلزم من الحكم ببقاء نجاسة
الثوب نجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقي للنجس بالاصل نجس ايضا فان كلية قولنا كل
ملاق لكل نجس نجس وانما المسلم الملاقي للنجس اليقيني لا النجس بالاصل نعم يوجد القول بالوقف
ايضا كما عن صاحب الرياض فحكم بتساوي الاستصحابين اللذين احدهما موضوعي والاخر
حكمي وفي الحقيقة هذا القول لازم كل من يقول بالوقف في تعارض الموضوعي والحكمي والحق
عندنا العمل بالراجح من الاصلين بالرجحان الذاتي فحكم بنجاسة الارض في المثال المفروض
وبطهارة المتنجس والماء في المثال الاخر لرجحان استصحاب بقاء نجاسة الثوب على استصحاب
طهارة الارض لكونه مما يناط به الحكم اذ هو موجب لصيرورة الثوب كمعلوم النجاسة
ولا شك انه مع العلم بالنجاسة يلزم الحكم بنجاسة الارض ايضا اذا نشر الثوب المزبور عليها
وكذا استصحاب طهارة الماء ارجح من استصحاب بقاء نجاسة المتنجس للدليل المذكور ويدل
على ما اخترناه امور الاول الاخبار المتضمنة لعدم جواز نقض اليقين بالشك فانا بالثوب
النجس المغسول الذي نشر على الارض قاطعون بالنجاسة فلا بد ان لا ننقضها بالشك
ولا شك ان المقصود ليس نقض اليقين السابق لانتقاضه بالشك قهرا بل حكمه وليس

ومسألة ان الاحكام تدور مدار الاسماء

في بيان المختار

المغسول

المراد بعض الحكم ايض بل جميعه ومن جملة نجاسة ملاقيه فنفس الاخبار يظهر نجاسة
الارض بالثوب المزبور ولا يمكن المعارضة بالقلب لعدم جريان استصحاب طهارة الارض
اذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسة بالاستصحاب طهارة الارض مقطوعة فلا استصحاب
وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة بالنجس الشرعي فلا استصحاب ايض وكذا الكلام في الماء
المستصحب طهارته اذا طهر نا به مقطوع النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوي
وبعد التامل لا تعارض الثاني استمرار طريقه اهل العقول على ذلك الامر انهم لو علموا — الثاني من الامور
بنجاسة شيء سابقا ثم شكوا في ارتفاعه لغسلوا ما لاقى ذلك الشيء ولا يعملون بالاصلين
بان يقولوا ان الشيء نجس وملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا مقتضى الاخبار العمل
بكلا الاصلين فلا اقل من كون بنائهم صرحا لما يقدمونه على الاخر الثالث ظهور الاتفاق — ثالث من الامور
على ما ذكرناه من العاملين بالاستصحاب فلم نر هنا عاملا بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب
المزيل مقدم عندنا على استصحاب المزال بمعنى ان ما شك في ناقضية للاخر ما كان الشك
في البقاء والارتفاع مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المعين للاخر كما مر فهو مزيل
مقدم استصحابه على الاخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين معا فحكم بنجاسة
الثوب المشهود وبطهارة للارض في المثال المزبور ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب ايض
للاصل وح يلزم عليه الفصل في اقسام الغسالة فيحكم بنجاسة غسالة ما تيقن بنجاسة
وبطهارة غسالة ما نجس بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد في مسئلة الغسالة فا
لتفصيل خرق للاجماع المركب فان قلت هذا القايل بالاصلين مذهبه طهارة الغسالة
مطلقا حتى غسالة ما علم نجاسة كما يسمع منه وح لا يرد عليه التفصيل وخرق الاجماع قلنا
نعم لكن لا يلزم كلامه هنا التفصيل في باب الغسالة لو كان قايلا بنجاسة غسالة ما علم نجاسة
والحال ان هذا التفصيل اي القول بطهارة غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب
عملا بالاصلين خلاف الاتفاق من المتنازعين في باب الغسالة فتم وايض يرد عليه ان
لازمه ح ان يلحق الارض الملاقية لهذا الثوب بالارض الطاهرة في جميع الاحكام سوى
الاحكام المخالفة لاستصحاب كجواز السجود عليه والتيمم بها اما الحكم الاشتباق فواضح واما
السكني فلان مقتضى استصحاب بقاء الامر بالصلوة ان لا يسجد على هذا الارض ولا يتيمم

بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان الحكم بطهارة هذا
الارض يمنع كلية قولنا كل ملاقي للنجس نجس ولو كان نجسا بالاصل فاسد اذ نحن لا نحتاج
في الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير الاستصحاب لنجاسة الثوب لا ان استصحاب اي
استصحاب النجاسة كما يثبت نجاسة الثوب كذا يثبت نجاسة ملاقيه اذ مفاد الاخبار
عدم جواز نقض اليقين بالشك وترتيب الاحكام السابقة في زمن الشك وبالجملة معنى
الخبر عدم الفرق بين الحالة السابقة واللاحقة في شيء من الاحكام ومن جملتها نجاسة
الملاقي ثم اعلم ان الشك في بقاء المستصحب المزيل قد يتقدم على الشك في بقاء المزال
كما اذا شككنا في طهارة ماء بعد ما علمنا طهارته سابقا فنغسل فيه بالاستصحاب
ثم اردنا تطهير متنجس بذلك الماء فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثاني رتبة
وزمانا وقد لا يتقدم احدهما على الاخر بل يتقارنان كما اذا شككنا في طهارة الماء المفروض
بعد ما غسلنا به المتنجس فيحصل الشك في بقاء طهارة الماء الذي غسلنا به مع الشك
في ارتفاع نجاسة المغسول مرة واحدة وان تسبب احد الشكين من الاخر فهل العامل با
لاصلين معا يعم كلامه بالنسبة الى القسمين كما هو مقتضى كلامه ام يخصصه بالقسم
الاخير بان يقول في القسم الاول من القسمين بتقديم المزيل ويعمل بهما معا في القسم الثاني
ان قال بالتعميم فيرد عليه ما مر وان خصص العمل بالاصلين بالقسم الثاني فيرد عليه
اولا انه خلاف طريقه اهل العقول ايض فانهم لا يفرقون بين القسمين في تقديم المزيل
وثانيا انه خلاف الاخبار ايض اذ لو القي تلك الاخبار الى اهل العرف لقدموا المزيل على
المزال في كل من القسمين بنفس الاخبار ولعل السر فيه ان المستفاد من الاخبار لزوم
ابقاء ما كان على حسب استعداده للبقاء وان استعداد النجاسة في المثال
المفروض الى حد تغلب على طهارة الارض بخلاف استعداد طهارة الارض فان اقتضاءها
للبقاء الى ان ورد مانع اقتضى زوالها وثالثا انه خلاف الاجماع المركب فان من يقدم
المزيل على المزال في القسم الاول قدمه عليه في الثاني ايض ومن عمل بالاصلين في الثاني
عمل بهما في الاول ايضا فتم ورابعا ان عمل الاكثرين ايض في القسم الثاني على ما ذكرناه
وخامسا ان العمل بالاصلين في الثاني وبالمزيل في الاول تحكم يأباه العقل السليم الا

ترى انه لو كلف احد من اهل العرف من جانب سيده باخذ الاستصحاب المزيل فى القسم الاول
مع سكوته عن القسم الثانى للمحكوم به فى الحكم بلا تامل وتوقف ثم اعلم ان هذا القايل
بالاصلين فى مثل الثوب المنشور على الارض ان فرض عدم التعارض بين هذين الاصلين
كما يرشد اليه منعه كلية تنجس الملاقى باى نجس كان بان يقول ان غاية ما يقتضيه اصالة
نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة الثوب لاغير وغاية ما يقتضيه اصالة طهارة الارض
الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لاغير فلا تعارض بينهما ففيه انه خروج
عن النزاع فلا معنى لعد المفروض من المتعارضين وان فرض التعارض بينهما كما يقتضيه
عنوان كلامه بان يقول اذا استصحب طهارة الارض تقتضى ترتيب جميع احكام الطهارة
حتى طهارة الملاقى لها واستصحاب نجاسة الثوب يقتضى نجاسة الثوب وترتيب جميع احكام
النجاسة حتى نجاسة الارض الملاقية ففيه ان التعارض بين الاصلين ح يصير من باب تعارض
المتباينين الذى لا بد فيه من الرجوع الى المرجح لا من باب تعارض العامين من وجه حتى
يتبعض ويعمل بهما فى مادة الافتراق ولا يعمل بشئ منهما فى مادة الاجتماع كما فعل هذا القايل
هنا لك بان ارتكب التبعيض فى العمل فاخذ بعض احكام هذا الاصل وبعض احكام اصل
اخر مضافا الى ان التعيين فى التبعيض ايض لا بد له من مرجح حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح
وكيف كان فاعلم ان ما ذكرناه انما هو مبنى على قاعدتنا من حجية الاستصحاب اذا شك فى الرافعية
واما على مذهب من لا يقول بحجية الاستصحاب اذا شك فى المانعية ونقتصر فى حجية بالشك
فى حدوث المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلنا فى المقام من تقديم استصحاب المزيل لسلامة
استصحاب الماء الذى شك فى بقاء طهارته واريد تطهير متنجس اخر به عما يصلح للمعارضة
فان استصحاب نجاسة المتنجس ح لا يعارضه لعدم اعتباره هذا اذا كان الشك
فى ناقضية احد الطرفين واما اذا كان الشك فى بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك
فى ناقضية الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا لك سابقا فى الماء الكر الوارد على
الماء القليل النجس تدريجا فلا بد فيه من الوقف الى ان يظهر مرجح خارجى لعدم امكان
الجمع بالفرض ولا معين ايض لاحد المتعارضين لان بناء العقلاء مفقود والاخبار
دالة باقتضائها حجية الطرفين لا ترجح احدهما والعقل ايض ساكت وكذا الكتاب

واما

اجماع المركب

واما الاجماع المركب بان يقال ان كل من حكم بترجيح احد الاستصحابين من المزيل والمزال حكم
به ايض هنا ومن كل من لم يرجح هنا يرجح فى السابق ايض فغير ثابت واما التخيير بينهما
فهو فرع عدم امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط الثالث هنا
مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه فلا بد ان يطرحا ويحكم
بالوقف حتى يوجد مرجح خارجى كما هو موجود فى المثال المفروض لبناء العقلاء على تقديم استصحاب
النجاسة فيه على استصحاب الطهارة على ما افاده بعض فان قلت فلم لم يتوقف فى تعارض
الخبرين والدليلين الاجتهاديين قلنا هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح لا هنا ثم لا يخفى
ان تعارض الاستصحابين الحكميين الوجوديين بحيث يكون التدافع بينهما من الجانبين لا يمكن
تحققه الا فى الموضوعين لا فى الموضوع الواحد كما لا يخفى هذا هو الكلام فى الحكميين الوجوديين
واما فى الحكمان العدميان او المختلفان وجودا وعدما فحالهما حال ما سبق فى الوجوديين
من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن الوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر بعين
ما مر من الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الاقسام الثلاثة فى الحكم نعم يقع كلام فى ان الوجودى
اذا تعارض مع العدمى فهل اللازم الوجودى ان يكون استصحابه مزيلا ام ليس ذلك لازمه
بل قد يكون العدمى مزيلا للوجودى وهذا مقام اضربنا عنه لبعده ح بل نحكم بان مزيل
مقدم كائنا ما كان وليس غرضنا تشخيص الصغريات فى المقامات ثم ان ما هو المشهور من
تقديم الاستصحاب المثبت على النافى لعل المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل
فظهر مما ذكر اقسام ستة مع احكامها بقى الكلام فى استصحابين الحكميين المتعارضين
بسبب امر خارجى لا من جهة انفسهما الذى يعبر عنه القوم بالشك فى الحادث كما يعبر عما
من متعارض الاصلين وهذا ايض يكون الاستصحابان فيه وجوديين وعدميين و
مختلفين والتحقيق فى هذا انه ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او ازيد كالثوب المشترك
الموجود فيه المنى وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين هما لشخصين فلا ريب ان كلا منهما
يعمل بالاصل فى حق نفسه والدليل عليه بعد ظهور الاجماع المركب من العاملين بالاستصحاب
هو بناء اهل العقول ولا عموم فى الاخبار الى هنا اذ المتبادر هنا عدم جواز نقض يقين
نفسه الا بيقين اخر لنفسه ولا ريب انه غير حاصل للمكلف ح وان اتفق العمل بالاصلين

حكمين استصحابين بسبب امر خارج المتعارضين

لكلف واحد وقد كنا في السابق فصلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن الان نقول ان
اللازم مطلقا الوقف ح الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر
فح يعمل بكلا الاصلين كما كان اذا احد الشيئين مباحا والاخر حراما فنعلم باشتباه احدهما
اجمالا فح نبقي كلا من المستصحبين بحاله لبناء اهل العقول والظاهر ان عمل العلماء ايض
على ذلك فلو علمنا بطهارة احد الثوبين ونجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع علمنا
باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما الاستصحابان الذين احدهما موضوعي
احدهما
والاخر حكمي فهو على قسمين احدهما ان يتفقا في موضوع واحد والاخر ان يتفقا في
موضوعين وعلى التقديرين واما وجوديان او عدميان او مختلفان فهذه ثمانية اقسام
وعلى التقادير اما ان يتفق الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقان معا
فهذه ستة عشر قسما وعلى التقادير اما ان يكون التعارض بين الاستصحابين ناشيا من
انفسهما اما بالدافعة من جهة او من جهتين واما ان يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية
في تعارض الموضوعي والحكمي
واربعين قسما ذهب القايل في السابق الى العمل بهما معا الى لزوم الجمع بينهما والعمل
بكليهما في هذا المقام ايض والمشهور تقديم الموضوعي على الحكمي وذهب صاحب الرياض
الى الوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود فمن الامثلة الجلد المطروح
في تعارض الموضوعي والحكمي
المشكوك تذكية فتعارض استصحاب الحكم اعني الطهارة الكائنة حال الحيوة مع استصحاب
الموضوع اعني عدم التذكية فان الموت يقيني وهو مشترك بين حتف الانف والتذكية
والاصل عدم التذكية لانها تحتاج الى حادث زايد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء
الواقع في قليل من الماء فشك في ان قطع الحيوة هل هو بالرمي ام بالماء فاصالة
بقاء الحيوة على مذهب من يعتبر اصل تاخر الحادث الى ان الوقوع في الماء قايله بكون
قطع الحيوة بالماء وحاكمة بنجاسة ذلك الصيد والماء معا واصالة بقاء الطهارة الماء
على حالها حاكمة بكون القطع بالرمي وكون الصيد طاهرا كالماء ولا شك ان الاول بالاضافة
الى الثاني موضوعي والثاني بالنسبة الى الاول حكمي ذلك ان نعتبر التعارض بين اصل طهارة
الصيد واصل بقاء الروح الى ان الوقوع في الماء حتى يكون التعارض بينهما في موضوع
واحد بخلاف الاصل فان التعارض فيه في موضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة ماء مقطوع
الفرض ٢

الكرية

الكرية اولا ومشكوكها ثانيا ثم اتفق تطهير ثوب نجس به فاستصحاب بقاء الكرية يقتضي
طهارة الماء والثوب معا واصالة بقاء نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب والماء معا
ومن الامثلة ماء مقطوع القلة اولا ومشكوكها ثانيا فاتفق تطهير ثوب نجس به
فاصالة بقاء القلة يقتضي بقاء نجاسة الثوب والماء معا واصالة طهارة الماء يقتضي خلافهما
ففي الماء الذي هو موضوع واحد تعارض اصالة الطهارة واصالة القلة ويمكن جعل التعارض
هنا في موضوعين من جهة وهي تعارض اصالة بقاء الطهارة الماء مع اصالة بقاء نجاسة
الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي مطلقا لان كل
في بيان تقديم الموضوع على الحكم
موضوعي مزيل وكل حكمي معارض معه مزال لان الموضوعي هنا عبارة عن متعلق الحكم
من الامور الخارجية ولا شك ان الحكم تابع للموضوع ويتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي
هو المبدل للحكم وهذا واضح والحاصل ان الشك في الناقضية انما تسبب هنا عن احد
الطرفين وهو الموضوع لا الحكم المعارض له وبالجملة يدل على تقديم الموضوعي على الحكمي
امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره في حاشية على الروضة من تقديم الموضوعي
والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسألة الاصولية لكن يكفي مرجحا لاحد
المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل في المقام السابق
عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن عكس ذلك معلوما لنا فانه لا يلزم في الاجماع المركب
ان يكون من الطرفين الثالث الاخبار كما تمسكنا بها في تقديم المزيل متمسك بها
هنا ايض بنحو ما سبق فان كان الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم كان قطعيا
بالكرية ثم شككنا فيها ثم بعد ذلك اردنا تطهير متنجس به يبقى اصالة بقاء الموضوع
سليمة عن المعارض اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعده نقطع بارتفاع النجاسة
بالمزيل الشرعي فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وان كان الشك في بقاء الموضوع
مجامعا للشك في الحكم فالتمسك بالاخبار ايض نحو على ما سبق من انها لو القيت
على العرف لقدموا الموضوعي على الحكمي الرابع طريقة اهل العقول على تقديم الموضوعي
فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا تكون مرجحا لاحد الاستصحابين
على الاخر اي الموضوعي على الحكمي الخامس عمل الاكثرين وظهور الاجماع من العاملين

بالاستصحاب ومخالفة البعض لا يضر السادس الاولوية الظنية الصالحة للمرجحية لو لم
يكن دليلا مستقلا واما قد ذهبنا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل وهذا المعيار
موجود هنا مع امر آخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يثبت عليه باستصحاب
المزيل بخلاف العكس فالمعلوم ان الاستصحاب الموضوعي مبنية على استصحاب المزيل بحجية
المزيل يستلزم حجية الموضوعي بطريق اولى فان قلت الاجماع الذى نقله الشيخ على
معارض مع الاجماع الذى نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي ايضا مخالفا لاستصحاب النجاسة فقال واما
لو انفعل ماء فى الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كريتها فالاقرب البقاء على النجاسة
لاستصحابها السليم عن المعارض وان احتمل الطهارة فى الجملة بمعنى عدم تنجيسه ما
يلاقيه بامكان وجود المعارض من جانب الملاقى الطاهر لمثله الا ان الظاهر كون
الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه ويظهر منه انه حكم بعدم قبوله التطهير
مط وان كانت المادة المشكوك الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم
على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي اى استصحاب الكرية مخالفا لمقتضاه
قلت قد اشتبه عليك مختار السيد المذكور ره فان مختاره فى اصل مسئلة تعارض
استصحاب الموضوع مع استصحاب الحكم هو طرحهما والرجوع الى القواعد ويرشد
الى ذلك كلامه فى الرياض فى نجاسة ماء الحياض بمجرد ملاقاة النجاسة حين
اتصاله بالمادة فقال وفى نجاسة ماء الحياض بالملاقات حين الاتصال بالمادة
مع الشك فى كريتها بناء على اعتبارها فيها خاصة او مع ماء الحياض وجهان بل
قيل قولان وينبغى القطع بالطهارة لو طرء الشك بعد تيقن الكرية لاستصحاب
الطهارة والمادة على الكرية وعمومى الاصلين البراءة وكل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر ولو طرء بعد تيقن نقصها من الكر بكثرة مجى الماء اليها فلا يبعد ذلك لتعارضهما
من الجانبين فيبقى الاصلان سليمين عن المعارض انتهى كلامه رفع مقامه ومعلوم
ان قوله ولو طرء بعد تيقن نقصها اه دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب
القلة قد تعارضا وعلته تساقطا فيبقى اصل البراءة وعموم كل ماء طاهر سليمين

عن المعارض

عن المعارض فظهر ان الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الرتبة واذا
عرفت مختاره فنقول اولا انه لا تعارض بين الاجماعين لان السيد اى ان العلماء استفيد
دليل لهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا وكان مذهبه تساوى
الموضوعي والحكمي حكم بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية نظرا الى ان
الارجح من احد المتساويين رتبة موجود بالمرجح الخارجي فتم وثانيا سلمنا تعارض
الاجماعين لكن الاجماع الذى حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده بذهاب المعظم وثالثا
ان المعارضة انما يكون مسلمة ان ادعى السيد الاجماع على تقديم مطلق الاستصحاب
الحكمي على الموضوعي ولم يظهر منه ذلك بل هو ادعى الاجماع على تقديم استصحاب
النجاسة على الموضوعي فان قلت لعل حكم اهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي
ليس من باب تقديم الموضوعي من حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم الحكمي
الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو القى ثوب مشكوك النجاسة المسبوق
بها فى حوض مشكوك الكرية المسبوق بها فالحكم بطهارة الماء كما يحتمل ان يكون
لاجل تقديم استصحاب الموضوع اى الكرية على الحكمي اى النجاسة كذا يحتمل ان
يكون لاجل تقديم الاستصحاب الحكمي المقارن للموضوعي اعنى استصحاب طهارة الماء
على استصحاب النجاسة فلا بد فى تعيين جهة عملهم من معين قلنا اولا ان التعارض
بين الاستصحابين الحكميين فى هذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال وقد
عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند العرف مقدم على استصحاب المزال ومقتضى
ذلك ان تقدموا هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف
عن ان نظرهم فى التقديم انما هو على استصحاب الكرية وثانيا النقض بصورة لا
يشتمل على استصحاب حكمي ملازم للموضوعي بل يشتمل على حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع
عذرة فى ماء مشكوك الكرية مع سبقه بالقلة فمقتضى استصحاب القلة نجاسة
الماء ومقتضى استصحاب الطهارة عدم النجاسة ومعلوم ان بنائهم هنا على تقديم
الموضوعي ايضا فيكون بالنجاسة تقديما للاستصحاب الموضوع على استصحاب الحكم اعنى
الطهارة وثالثا ان المصنف يعلم ان نظرهم فى التقديم فى تلك المواضع على

استصحاب الموضوع لا الحكم المقارن معه ثم اعلم ان التعارض بين الموضوعي والحكمي قد
يكون مسببا عن نفسهما وقد مضى حكمه وقد يكون مسببا عن الخارج فيكون الشك
في الحادث كما لو شك في بقاء زيد وطهارة ثوبه بعد القطع بارتفاع احدهما
عقيب القطع بتحققهما وهذا الفرض قليل لكن لو وجد فبناء اهل العقول على العمل
بالاصلين وطرح العلم الاجمالي واما الاستصحابان الموضوعيان وجوديان كانا
ام عدميين ام مختلفين مع كون التعارض مسببا عن نفس الاستصحابين فالحكم فيها
ما مر من تقديم المزيل على المزال وامثلة كثيرة كما لو شك في بقاء زيد وحياته فان
استصحاب حيوته معارض باستصحاب عدم امتثاله الغير الملكية من الافعال الحالية
اما الآنية والعقلية والملكية فهي من لوازم وجوده الخارجي بحيث لا يصلح ان
يكون مجرى للاستصحاب على حدة وفي الافعال الحالية فيجري فيها الاستصحاب ويعارض استصحاب
حيوته وكما لو دار بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فاصل عدم تعدد الوضع المقتضي
للمجاز معارض مع اصل عدم ملاحظة المناسبة المقتضي للاشتراك وكما لو خرج زيد
مسافرا الى مكان معين فعلمنا بوصوله الى المنزل الفلاني او البلد الفلاني الواقع
بينه وبين ما يريده من المكان فشككنا انه هل خرج من المكان الذي وصل اليه
ام لا فاصالة بقاء ارادة المسافرة الى ذلك المكان المقتضية للخروج من هذا
المنزل والبلد معارض مع اصالة عدم الخروج هذا اذا كان احدهما مزيلا للآخر
واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من الوقف هذا اذا كان التعارض بين الموضوعين
مسببا عن نفسهما واما اذا تسبب عن امر خارجي فنعمل بكل من الاصلين اذا كان
العمل بهما الشخصين والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاستصحابين
ومرجح ان كان المرجح نفسه صالحا للدليل الاستقلال فهو المتبع من غير ملاحظة
الاصل والا فلا والكلام فيه قد مضى فظهر من جميع ما ذكر ان المزيل يقدم على المزال
في جميع الاحوال وان كان كل منهما مزيلا فالوقف من حيث القاعدة المقام السادس
في انه هل يجب الفحص قبل العمل بالاستصحاب ام لا بل هو حجة حتى قبل الفحص وعلى فرض
الوجوب هل يكون وجوبه شرطيا بمعنى انه لو ترك الفحص لعوقب على العمل بالاستصحاب

لا على

لا على ترك الفحص ام يكون وجوبه نفسيا والكلام هنا يقع في مواضع الاول في الشبهة الحكمية
فاعلم ان الاصل الاولي هو عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص لانه عمل بما وراء العلم
والاصل في كل امر غير علمي هو عدم جواز العمل الا مع اليقين بالجواز وهو هنا يكون بعد الفحص
عن الدليل الاجتهادي هذا من حيث الحكم التكليفي واما من حيث الحكم الوضعي فالاصل عدم
حجية الاستصحاب قبل الفحص ايضا لاصالة الاشتغال ولان كل من لم يجوز العمل قال بعدم الحجية
ونحن اذا قلنا ان الاصل عدم الجواز يثبت عدم الحجية بالاجماع المركب اذا عرفت الاصل فاعلم
انه لا يجوز العمل وللعقل القاطع بالاستصحاب في الاحكام الشرعية قبل الفحص للاصل المذكور
وللاجماع القاطع لذلك اذا عملت بالاستصحاب قبل الفحص فاما الاصل اعني ان نعمل بسائر
الادلة الفقاهية كاصل البراءة والاباحة ايضا قبل الفحص فيلزم خروج عن الدين وان قلت
بلزوم الفحص في غير الاستصحاب من الادلة الفقاهية وبعدم لزومه في الاستصحاب فهذا تحكم
صرف وللاولوية القطعية لانه اذا لم يجز العمل بالادلة الاجتهادية قبل الفحص فبالفقاهية بطريق
اولى قطعا فان قلت ان ادلة حجية الاستصحاب كالاخبار مطلقة بالنسبة الى قبل الفحص وبعده
قلنا اولا انها واردة في مقام بيان حكم آخر وهو حجية نفس الاستصحاب لا لبيان شرائط
العمل به فلا اطلاق لها يعتبر وثانيا سلمنا الاطلاق لكنه مقيد بما مر من الادلة الاجتهادية
القطعية الموضع الثاني في الموضوعات المستنبطة والحق ان العمل بالاستصحاب فيها ايضا
يحتاج الى الفحص للاصل الذي مر ولظهور الاتفاق وللاولوية القطعية اذ العمل بقول
اللغوي الذي هو دليل اجتهادي في اللغة يحتاج الى الفحص فالعمل بالاستصحاب اولى
في الاحتياج الى الفحص لانه دليل فقاهتي ولان العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة
القطعية لكثرة الموارد التي لا يحتاج الى الاستصحاب بحيث يقطع بمخالفة بعضها للواقع واما
توهم اطلاق الاخبار فلا يتمشى اذ قد عرفت انها لا تدل على حجية نفس الاستصحاب
في اللغات فكيف على حجية قبل الفحص فان قلت ان العقلاء لا يتفحصون في العمل بالا
في اللغات قلنا نعم لكنهم ليسوا ملتفتين الى لزوم المخالفة القطعية لان الموارد عليهم ليس
الامور دائما وايضا نمنع اعتبار طريقة اهل العقول بعد ورود الدليل على [illegible]
فان حجية طريقتهم تعليقية لا تنجيزية وقد عرفت لزوم الفحص فان الظن المعتبر للسبب من ذهاب

الاكثر قايم على لزوم الفحص لو لم ندع القطع على لزوم الفحص لمسبب من الاولوية المزبورة في الموضوع الثابت
في الموضوعات الصرفة ولا ريب ان الاصل الاولى ايض ان لا يعمل بالاستصحاب فيها الا بعد
الفحص لما مر ولا دليل يرد على خلافه لان اطلاق الاخبار فيه ما مر والاجماع المحقق
غير معلوم والاجماع المنقول الذى ادعاه بعض متاخرى المتاخرين وان كان موجودا لكنه
ليس بحجة وان قلنا بان المسئلة فرعية لان الظن منه غير حاصل وعلى فرض حصول الظن
المسئلة اصولية لا يعمل فيها بالظن واما بناء العقلاء فهو مسلم لكن فيما كان الاستصحاب
موافقا للاحتياط كاستصحاب النجاسة او كان احتمال الاعقلائيا وفى غير ذلك لم يثبت بنائهم
فالاصل سليم عن المعارض فان قلت يدل على عدم لزوم الفحص فى الموضوعات الصرفة ذيل
رواية زرارة حيث قال قلت فهل على ان شككت فى انه اصابه شئ ان انظر فيه قال
لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلنا انما تستفاد منها عدم لزوم
الفحص فى المورد الخاص لا مطلقا فلا يصح التمسك به على نفى لزوم الفحص رأسا كما لا يصح
اثبات لزوم مطلق الفحص بوجوب الفحص فى ليالى رمضان مضافا الى ان الرواية ظنية والمسئلة
علمية اصولية الا ان يجعل مسئلة الاستصحاب فرعية مطلقا او فى الجملة او يجعل الظن فى الاصولية
حجة فلا تغفل وتامل المقام السابع اختلفوا فى جواز التمسك بالاستصحاب
فيما لو ثبت حكم فى الشريعة السابقة ولم نعلم نسخه فى شريعتنا فقيل بالجواز بناء على عدم
وجود العلم الاجمالى بالنسخ فى الاحكام المشتبه التى لم نعلم نسخها ولا عدم نسخها فيجرى الاستصحاب
فى المشتبهات بعد اخراج الحكم ما علم نسخه وما علم ابقائه وقيل بعدم الجواز لاحتمال ان علم الاجمالى
بوجود النسخ بين تلك المشتبهات حاصل فيسقط الاستصحاب لكون الشك فى الحادث والحق
منع اجراء الاستصحاب مطلقا سواء لم يكن علم اجمالى بين المشتبهات او كان علم اجمالى فى البين وعلى
الثانى سواء كان المعلوم بالاجمال مضمحلا فى جنب المشتبهات ام لا ومعنى اذا اثبتنا عدم الجواز عند
عدم العلم الاجمالى فمعه اولى لنا ان الاصل الاولى عدم جواز العمل بالاستصحاب الا بدليل وهو
مفقود هنا اما الاخبار لا تنصرف فلانها الا الى البقاء الاحكام الواصلة الينا من ائمتهم
لا مطلق الاحكام واما بناء العقلاء فغير موجود ايض الا ترى انهم لو علموا بحرمة الخمر فى شرع
عيسى ع ولم يعلموا ان النبى ص حرمه ايض ام لا لا تعلموا باصل البرائة ونفوا الحرمة فان قلت

في جواز التمسك باستصحاب الشريعة السابقة فى حكم ثبت فى الشرع ولم نعلم نسخه



ان بنائهم لو سلم على عدم الالقاء فانما سلم بالنسبة الى اشخاص لم يتدينوا بالدين السابق
كالموجودين فى زماننا واما من يدين بالدين السابق فى زمان وتعلق عليه احكامه كالموجودين
اول بعثة النبى ص فلا شك فى كون بنائهم على اعتبار الاستصحاب قطعا واذا ثبت حجية الاستصحاب
لهم يثبت لنا ايض بالاجماع المركب قلنا سلمنا ذلك لكن نمنع الاجماع المركب سلمنا الاجماع
ايض لكنه مغلوب عليكم لانا مثبت عدم الحجية لامثالنا ممن هو موجود فى هذا الزمان ببناء
العقلاء ونتم الباقى بالاجماع المركب عكس ما تقول به ونجن تعارضهما وتساقطهما يرجع الى
الاصل الاولى فان قلت ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعك اصل البرائة فاجماعنا
المركب اقوى فيقدم قلنا ان كان المراد بالمعارضة المعارضة فى اصل اعتبار الاستصحاب
فلا شك فى ان الضميمة فى كلا الاجماعين هو بناء العقلاء فالمرجح غير موجود وان كان المراد
بالمعارضة المعارضة فى اصل اعتبار الاستصحاب لمسئلة الفرعية كمثال العصير العنبى المتقدم
اليها الاشارة فالاجماع المركب مسلم ولكن عدم جواز خرقه ممنوع بعد كون الضميمتين
من الاصول الفقاهية فان قلت يلزم المخالفة القطعية وهى محرمة قلنا يلزم الموافقة القطعية
ايض فيتعارضنا وبقى اصالة جواز الخرق سليمة عن المعارض الفصل الثامن فى الاجتهاد
والتقليد ومنه فصلان الفصل الاول فى الاجتهاد ضابطة
الاجتهاد مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد وبالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح
وهو المشقة والمعنيان للفظين منقولان من الضياء وعلى ذلك يكون معنى اجتهد فى الشئ
هو انه اتى به وفعله بقدر طاقته ووسعه او ارتكب المشقة ومعنى الاجتهاد فيه الاتيان
بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظى القابل للمعنيين
وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحا لاختلاف المبدا فى المعنيين فلا اشتراك لا فى الهيئة
ولا فى المادة اما فى الهيئة فظاهر واما فى المادة فلانها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ
المختار فان قلنا ان المبدا هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحى الذى عرفوه به وهو
استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى قسما خاصا من المعنى اللغوى فيكون منقولا
عن الاعم الى الاخص وان كان المبدا هو الجهد بالفتح يكون المنقول اليه المعنى الاصطلاحى
معنى خارجا عن المعنى اللغوى ومنافيا له ومجازا بالنسبة اليه فيكون اللفظ منقولا

فى الاجتهاد الفصل الاول

الى المعنى المجازى بطريق النقل عن اللازم الى الملزوم فان بذل الوسع والطاقة فى الاحكام
ملزوم للمشقة لكن لما كان الغالب فى المنقولات هو النقل من العام الى الخاص فالظاهر ان
الاجتهاد المصطلح ماخوذ ومنقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة واذا ظهر لك المنقول
والمنقول اليه والمناسبة بينهما على تقدير جعل المصطلح هو الامر الحالى ظهر لك الحال ان جعلت
الاجتهاد فى الاصطلاح الملكة كما عرفه بها بعضهم ثم اعلم انه يرد على تعريف الملكة اشكالات
الاول ان مرادهم من الاجتهاد اصطلاحا هو الملكة فاذا فان ملكة الفقه قد تكون فى كل ابواب
الفقه وقد تكون فى بعضها كالعبادات دون المعاملات والقدر المشتركة بين الملكة العامة والتى هى
هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعى فى الجملة لا بشرط فهل المراد هو الملكة العامة
حتى يختص الاجتهاد والمجتهد فى المطلق فيكون مجازا فى التجزى مطلقا او المراد القدر المشترك فيكون
اطلاق المجتهد على المتجزى ايضا حقيقة وان قلنا بعدم وجوده فى الخارج او بوجوده وعدم جواز
العمل عليه فانه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه حقيقة وان كان على القول بعدم
وجود المتجزى انفرد مختصا فى المطلق فان ذلك لا ينافى كون اللفظ حقيقة فى القدر المشترك
وان امتنع بعض افراده كلفظ واجب الوجود ولكن لو وجد كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة
او المراد انه حقيقة فى الملكة بشرط الوجود فالملكة العامة الموجودة يطلق عليها الاجتهاد
وكذا الملكة الخاصة ان وجدت يطلق عليها الاجتهاد اصطلاحا حقيقة فان قلنا بعدم جواز
العمل بعد وجوده فيشمل الفاسد لا المعدوم او المراد انه الملكة الموجودة الصحيحة فيكون
اطلاق المجتهد على المتجزى حقيقة ان قلنا بوجوده وبجواز العمل به فكلامهم هنا محتمل
وجوه اربعة ومقتضى القاعدة المقررة من انه لو كان اللفظ مستعملا فى معنيين بينهما
جامع استعمل فيه اللفظ لا بقيد معتد به وكان استعماله فى احد الفردين غالبا يكون
اللفظ حقيقة فى الفرد الغالب استعماله ان يكون لفظ الاجتهاد الذى هو من هذا القبيل
حقيقة فى المجتهد المطلق الذى له ملكة عامة لانه اغلب استعمالا مضافا الى ان المتبادر من
الاجتهاد سيما من المجتهد هو المطلق ولعلم ندعى صحة السلب الاجتهاد عن المتجزى فلا اقل
من الشك فيها وليس عدم صحة السلب معلوما فيكون التبادر سليما عن المعارض والاصل
فيه ان يكون وضعيا فيكون فى غير المطلق مجازا لكن يشكل ذلك بانهم قسموا الاجتهاد الى

نزاعهم فى التجزى يكون صغرويا ويرجع الى النزاع فى وجود التجزى وعدم وجوده بعد قطعهم بانه لو وجد لصدق

المطلق

٢٣٨

المطلق والمتجزى والغالب فى التقسيمات كون اللفظ حقيقة فى المقسم وبانه قالوا فى بحث شرايط
الاجتهاد للاجتهاد والمطلق شرايط فلو كان حقيقة فى المطلق فقط لما احتاجوا الى هذا القيد
فالظاهر من ذلك الاشتراك المعنوى وبانهم قالوا هل يجوز التجزى فى الاجتهاد ام لا والمراد
من الاجتهاد فى هذا الكلام ليس الاجتهاد المطلق اذ لا معنى لقولهم هل يجوز التجزى فى الاجتهاد
المطلق فمرادهم منه ظاهرا القدر المشترك وظاهر هذا الاستعمال الحقيقة الا ان يجاب
عن الاول بان منشاء ظهور التقسيم فى كون اللفظ حقيقة فى المقسم هو الغلبة ومنشا القاعدة
التى ذكرناها اولا ايضا هو الغلبة فيتعارض القاعدتان الا ان منشاها الغلبة ويبقى التبادر
الذى ادعيناه سليما عن المعارض وعن الثانى بان منشاء القول بظهور كلامهم هنا فى ان
الاجتهاد انما هو موضوع للقدر المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان التاسيس خير من
التاكيد على الاطلاق ممنوعة وليس المراد من التاكيد هنا التاكيد المصطلح عند النحاة حتى
يقال انه بالنسبة الى غيره فى غاية القلة فالظن يكون على خلافه بل المراد مطلق اظهار ما لا
يحتاج بيانه احتياجا تاما وهو كثير فى العبارات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد فى
كلامهم ذلك مستعمل فى القدر المشترك ومنشاء ظهور ذلك الاستعمال فى كون اللفظ حقيقة
فى القدر المشترك هو ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة فى خصوص المطلق
لزم النقض فى ذلك الكلام والاصل خلاف النقض اى خلاف المجاز واذا كان منشاء الظهور هو
ذلك قلنا اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان الشك فى المراد وفيما نحن فيه الشك فى الموضوع
له هذا ولكن يمكننا انتصار القول بالقدر المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلى
وطبعه مع قطع النظر عن غلبة الاستعمال فى المطلق هو مطلق الملكة تاما كان ام لا
وتبادر الاجتهاد المطلق الى الذهن اولا انما هو لغلبة استعماله فيه فلو كان الالتفات
بعد التخلية لتبادر القدر المشترك قطعا ان المتبادر اولا هو الفرد الغالب من المطلق
لا مطلق الماهية لكن بعد التخلية تصير المتبادر القدر المشترك مضافا الى ان اللفظ المذكور
لو كان حقيقة فى الاجتهاد المطلق لكان فى مثل قولهم هل يجوز التجزى فى الاجتهاد تنافيا
والمراد منه هو القدر المشترك مع انه لا تنافى على انه بعد التخلية لا يصح سلب الاجتهاد
الثانى ان مرادهم من الحكم فى قولهم الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم

ماذا فهل الاجتهاد حقيقة اصطلاحا في الملكة المطلق الحاصلة من الممارسة في العلم اي علم
كان قالواحد لملكة الفرع مجتهد اصطلاحا او الاجتهاد حقيقة اصطلاحا في الملكة الخاصة
الشرعية الفرعية او هو مشترك لفظا بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص فيها بمعنى ان الاصوليين
نقلوا الاجتهاد من اللغة في اصطلاحهم الى هذا الفرد الخاص والحكماء نقلوها عنها الى
مطلق الملكة فصار منقولا من بين الى الكلي واخرى الى الفرد او هو منقول عن معناه اللغوي
الى الملكة الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقاديا كان ام علميا فيشمل ملكة علم الاصول
ايضا او هو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص عنه او هو منقول الى الملكة الشرعية
العلمية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعيات لا الاعتقاديات من الشرعيات او هو مشترك لفظا
بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية
الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة مذاق الطبيب الحاذق انه مجتهد او له رتبة
الاجتهاد نعم يقال انه مجتهد في فن الطب وهذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام
في المطلق الخالي عن القرينة بل القاعدة المتقدمة اتية هنا بل يمكن دعوى عدم صحة السلب
من خصوص الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بنحو ما مر من صحة تقسيم الاجتهاد الى تلك
الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة
لزم التاكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل النقض بيجب الاجتهاد في اصول الفقه بل
وبانه عند التخلية لا يصح سلب الاجتهاد من مطلق الملكة في اي علم حصلت فالحق ان يقال
ان لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وبهذا الاعتبار يصح
سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك وفي اصطلاح مطلق
العلماء حقيقة بنقل اخر في الملكة المطلقة والشاهد عليه عدم صحة السلب مطلقا مع قطع
النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تناقض في وجود صحة السلب وعدمه في المقام
الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط الحكم الشرعي قد يكون ملكة علمية وقد تكون
ملكة علمية وقد تكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام
يشمل العلمية النظرية واما الضروريات التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعا
الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية ام علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عمن له
ملكة علمية حاصلة في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا الرابع

المراد

هل المراد من الملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد الظاهري
اشكل الامر بعدم الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم
بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان المراد الاعم اشكال ايضا في الفرد الظاهري
فيه لما قلناه فان بناؤهم على بيان الفقه مفهوما مع الاجتهاد وان كان المراد الواقعي اشكل
بعدم صدق الاجتهاد والمجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط
لكن له ممارسة في مسئلة اصل البرائة مثلا او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة اجراء
القاعد تين في مضانهما الا ان يجاب باختيار الشق الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد
على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص مضافا الى انه لا ينفك ملكة
الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل دائما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي الخامس
هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارات
القوم فاستفرغ وسعه فيها فحصل الظن من دون ان يكون له ممارسة في الظن بحيث
يستنبط الحكم الواقعي ظنا بنظره واجتهاده ووقته ام المراد من له الملكة بالقسم الاخير
الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فتحصل مما ذكر
ان الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي
الواقعي تحصيلا نظريا بقي الاشكال في شئ وهو ان للاجتهاد تعريفا ملكيا وتعريفا
حاليا وملكة كل شئ بحسب حاله فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها
هو البناء والحال انهم عرفوا الحالي من الاجتهاد باستفراغ الوسع كما يجي وهو فعل
المكلف وحال منه وعرفوا الملكي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم قاعدة اخذ ومقتضى
ملكة شئ من حال ذلك الشئ ان يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع
في تحصيل الاعتقاد او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني او يكون
الحالي عبارة عن استنباط الحكم الشرعي فتامل واما تعريفه الحالي فقيل بانه
استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفيه اولا ان قيد الفقيه
غير محتاج اليه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع وان لم يكن ممارسا في الفن لا يقال
له انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه انما

هو بعد الممارسة في الفن وثانيا انه مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد
ان يكون الشخص فقيها اولا ثم يجتهد ويحصل له رتبة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا
يكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن فيخرج العمليات
النظرية كاملا لعدم صحة السلب ورابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول
الظن بعد الاستفراغ وان لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذا
الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول
يرجع الى الاصول الفقاهية لكن يجب في على استفراغه هذا انه اجتهاد فتم وهذا لا ينافي
ما قدمناه سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم الواقعي وخامسا
ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ
الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم
فلا اقل بكونه من القول قاصدا لتحصيل الاعتقاد هذا وللقايل ان يقول قيد الفقيه محتاج
اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة واعمال النظر في المسألة الشرعية
لتحصيل الظن وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له بمفهوم الاجتهاد فلو لم يدرج
قيد الفقيه ح لدخل استفراغ وسع العامي وفيه نظر ويمكن الجواب من الدور بان
المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استفراغ وقابلية قريبة للعلم بالاحكام
لا الفقه الفعلي فيندفع الدور فتعريف المعلى بنحو صحيح هو ان الاجتهاد استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا
لفظ مشترك بين الملكي والحالي بنحو شيء وهو ان قيد الفقيه ان اخذ في التعريف
الحالي فاما المراد به ملكة الفقه او حالة اي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم الدور
وان كان الاول لزم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة اجتهاد بعض المسايل الفرعية على
القول بالوقوع وعدم الحجية من التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول
اذ ملكة الفقه انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجب للشخص على هذا القول
اذا كان له ملكة اجتهاد كل المسايل الفرعية اذ ملكة العلم بالحكم الظاهري انما هو مرتبة
الحجية وعلى مذهب هذا القايل لا يكون حجة الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض

اذ

ان له ملكة الاجتهاد في البعض فيخرج عن التعريف والحال انا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق
الملكة ولا بد من ان من التطابق بين الملكي والحالي وان لم يوخذ قيد الفقيه لزم عدم الاطراد
لدخول العامي المستنبط باستفراغ وسعه والجواب عنه ان المراد بالفقيه في التعريف من له
ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وان لم يكن له ملكة الفقه فيطرد وينعكس ثم اعلم
ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح
مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد واما الحالي فهو التعريف المشهور اي العلم بالاحكام
هل الكل ام البعض وتقدم ذلك مع جوابه في اول الكتاب وكلام من جهة العلم المنقول
اليه لفظ الفقه فقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظن بالحكم الواقعي وقيل انه
الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم اعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع
بالحكم الظاهري وما عدا الاخير باطل لان الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن او الاعتقاد
بالحكم الواقعي لكان ملكية ملكة الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة
الاجتهاد وملكة الفقه فرق اصلا في الاخير وعلى الاول لا يكون الفرق بين القسم الظني
من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد والاعتقاد بالحكم الواقعي
اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون الفرق بين قسم من له ملكة الاجتهاد
اي العلمي منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وايضا يرد على الاولين ان
الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مطلق العلم على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه
منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاولين فيكون منقولا من المعنى اللغوي الى المجاز
الصرف والغالب في المنقولات الاول مع انه يرد على الاولين ان العلم الماخوذ في التعريف
ظاهر في القطع وهو حقيقة والمجاز خلاف الاصل فان قلت نحن وان حملنا العلم على
المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر قلنا ما ارتكبناه تقييد وما
ارتكبتموه مجاز صرف واذا عرفت المعنى الحالي للفقه قدرت على استخراج معناه
الملكي فهو على ما اخترناه ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري ويظهر مما ذكر معنى
الفقيه واما المفتي فمعناه الحالي من يشتغل باظهار الاحكام عن رايه واجتهاده
والملكي من له هذا المنصب وتسمية هذا المنصب بالملكة لا من بعد بل هو حرفته

فى الحقيقة واما القاضى فالحالى منه من برفع الخصومة بين الخصمين على الوجه
المخصوص والملكة منه من له ذلك المنصب واما الحاكم فالحالى منه المتصرف
فى اموال الغيب والمجانين وغير ذلك على الوجه الشرعى المخصوص والملكة منه من له ذلك
المنصب وقد مر ان التسميه بالملكة تسامح بقى النسبة بين الالفاظ الخمسة فقيل ان
الفرق بينهما انما هو فى المفهوم فقط والمصداق واحد وستعرف الحق فى شرايط الاجتهاد
ضابطة فى جواز تجزى الاجتهاد وعدمه ولابد اولا من ذكر امرين الاول انه لو كان
لشخص ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الفرعية من مداركها فهل يجب عليه
الاجتهاد فى مسئلة جواز التجزى وعدمه ام يجب عليه التقليد فى هذه المسئلة الاصولية
ام هو مخير فان كان فى احد طرفى المسئلة قدر متيقن اخذ به للاشتغال كان يكون الاجتهاد
فى تلك المسئلة الاصولية مبرء للذمة قطعا وكان الشك فى جواز تقليده او بالعكس ففى هاتين
الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن موجود وهو الاجتهاد والكلام اعا
هو فى جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ بالاجتهاد للاصل الاشتغال
وعلى فرض عدم وجود القدر المتيقن فالمرجح ايضا فى جانب الاجتهاد لانه مفيد للظن
صاحب لمره والتقليد مفيد للوهم الثانى الاختلاف الواقع بينهم فى جواز التجزى وعدمه
انما هو فى الفرعيات واما فى المسايل الاصولية فادعوا فيها الوفاق على جواز التجزى ويرد
عليه ان جواز التجزى فى الاصول معناه اعمال بعض القواعد المجتهد فيها فى الفروع
التجزى فى الاصول يستلزم جوازه فى الفروع ونفى الجواز فى الفروع يستلزم نفى الجواز
فى الاصول فكيف الجواز فى الاصول وفاقا وفى الفروع خلافيا فان قلت لعل المراد
وقوع الوفاق على جوازه فى الاصول عقلا واما الجواز الشرعى فمختلف فيه فى الفروع
ملبس المواد ووقوع الوفاق على جواز التجزى فى الاصول هو الجواز العقلى ينافى الخلاف
فى الجواز الشرعى فى الفروع قلنا ظاهر قولهم وقع الوفاق على جواز التجزى فى الاصول
هو الجواز الشرعى فيبقى ظاهر كلماتهم متناقض ايضا فان قلت لعل مرادهم من وقوع
الوفاق على جواز التجزى فى الاصول هو جوازه فى بعض المسايل الاصولية اللتى لا
يستلزم التجزية فيها اجتهاد التجزية فى الفروع كمسئلة جواز تقليد الميت ووجوب

فى تجزى الاجتهاد وعدمه

شرعا

تقليد

تقليد الاعلم ولزوم تجديد النظر فان ملكة تلك الخلاف المسايل ونحوها لا تستلزم ملكة
الاجتهاد ولو تجزيا فى الفقه فلا تناقض بنافى جواز التجزى فى الاصول اتفاقا ولو شرعا الخلاف
فى التجزى فى الاحكام الفرعية قلنا التجزى كما يكون فى تلك المسايل كذا يكون فى بعض المسايل
اللتى يستلزم التجزى فيها التجزى فى الفقه وظاهر كلام مدعى الوفاق اعم من القسمين
فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من لم يقل بامكان التجزى مضافا الى انه لو كان دعوى
الوفاق فى نحو تلك المسايل اللتى ذكرت لكان عليهم اخرعنوان لسائر المسايل
الاصولية من حيث جواز التجزى وعدمه فيها ولم يعنونوه الا ان يقال انه لا مفر من
ارتكاب خلاف الظاهر فى كلامهم بحمله على تلك المسايل التى ذكرناها حذرا من
لزوم التناقض الذى هو فى غاية البعد منهم ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض
من اجمال كلامهم فى دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك المسايل فلم يثبت الوفاق
بالنسبة الى غير تلك المسايل فلم يثبت الوفاق فيها لنا ثم اعلم ان النزاع فى هذا البحث
انما هو فى ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالى منه فيتجزى اتفاقا والا
لم يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام فى تجزى ملكة الاجتهاد هنا اعم من الملكة العلمية
والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك ففيها مقامات ثلثة الاول فى امكان
التجزى وعدمه فقيل بالامكان وقيل بعدمه الحق الاول لوجوه الاصل اى
اصالة الامكان مع ان اغلب العلوم مما يقبل التجزى اتفاقا فيلحق المشكوك بالغالب
الثانى البداهة والوجدان فانا نرى ان الشخص قد يكون له ملكة فى العبادات لكثرة
الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص قد يكون له ممارسة فى جزء من علم الطب
فله ملكة فيه دون ساير الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم
يكن التجزى فى الاجتهاد لم يكن الاطلاق ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة لكن علم
الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسايل الطهارة غير ملكة مسايل الارث لاختلاف
مداركهما من غير ارتباط وهكذا فلكل جماعة من المسايل ملكة فملكة جميع الفقه
مركبة من ملكات عديدة ولا ريب ان الملكات تدريجية فى الحصول بداهة
فلا بد ان يصير الشخص اولا متجزيا ثم مطلقا فلو لم يكن التجزى لم يمكن الاطلاق فان

المقام

مقام الاول امكان التجزى وعدمه

قلت يحتمل ان يكون لما مارس فيه ذلك الشخص وتمسك فيه بدليل اجتهادي في المسألة
التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي لم يمارس فيها ولم يطلع عليه الشخص فلا يكون
باجتهاده وثوق فلا يحصل له ملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في مسألة واحدة لوجود
المانع وهو احتمال وجود المعارض فيما لم يطلع عليه قلنا اولا ان احتمال وجود المعارض
موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما لم يستحضره معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه
لا يلتزم انه يحصل العلم بفقد المعارض وليس ذلك ماخوذا في مفهوم الاجتهاد بل الظن
كاف ولا يضره الاحتمال الموهوم فان الغالب مما يحتاج اليه من مدرك كل مسألة موظف
بوظيفة ومبوب بباب فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا انا نفرض الكلام في المتتبع
التام في اطلاع الاقوال والاخبار في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم لفقد المعارض مع
عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكروا انما منع من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكان تجزي
الملكة ونحن الان لسنا في مقام جواز العمل ولعل مراد المانع ايضا هو المنع من صحة ذلك
الاجتهاد لا من امكانه فان امكانه بديهي المقام الثاني في جواز العمل المتجزي باجتهاده
وفيه مقامات ستة الاول في انه اذا حصل العلم للمتجزي بالمسألة الفرعية لدليل قطعي
لزم عمله بما علمه للاجماع ولبناء العقلاء حيث يطرحون العمل ح بقول الغير بلا دليل
لحكم القوة العاقلة بذلك فان طرح المعلوم واخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بفساده
ولدلالة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فان المشافه لو علم لم يسئل ولا ريب في
ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية والعمل بالظن من باب اكل الميتة وكان
ذلك تكليف المشافه فبعد عثور الشخص بالواقع لا معنى لتقليده كما في المشافه مضافا
الى مفهوم الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم المخالف
عدم لزوم السؤال ان علموا مضافا الى ما ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا
به حكما فهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصومة الى مثل ذلك الشخص ويدل با
لمطابقة على جواز عمل نفسه لكن يفهم منه ذلك بالاولوية القطعية فان الاول فرع
الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بد له من تقليد ام من
الاحتياط ما امكن ام حكمه التخيير البدوي بمعنى انه اليهما اختار لزم عليه من لزوم

المقام الثاني من جواز العمل للمتجزي باجتهاده

الاجتهاد

الاجتهاد في المسائل ام التقليد ام حكمه التبعيض فيختار الاجتهاد اذا كان التجزي مسبوقا
بالاطلاق ويختار التقليد اذا كان التجزي مسبوقا بشيء من الامرين كما لو كان متجزيا في اول بلوغه
يجتهد او يحتاط او يتخير بدوا احتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم
التقليد فقد يستدل عليه بان الاصل حرمة العمل بظنه لان عمله بظنه عمل بما وراء العلم
خرج منه المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل جواز العمل بالظن لكونه
عملا بما وراء العلم كما يمنع جواز التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين
معا لكن لما كان بقاء التكليف ضروريا وباب العلم منسدا اخرج العمل المطلق بظنه وتقليد
العامي اياه عن تحت الاصل وبقي امر المتجزي مشكوكا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او
بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا قدر متيقن في البين حتى يقال
بلزوم اخذ المتجزي به فخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل انما يجدي اذا كان جواز
تقليد المتجزي اياه مقطوعا وكان الشك في جواز عمله بظنه وليس كذلك فلا بد ح من
الحكم بالتخيير فظهر مما ذكر وجه التقليد والتخيير لكن الحق لزوم التقليد بمنطوق الاية
الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل
الذكر اي اهل العلم كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام
الظاهرية ان قلنا بتعميم العلم من الظاهري والواقعي او لانه عالم بالاحكام الواقعية في بعض
المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداه
بالاجماع المركب فان قلت فسر اهل الذكر في بعض النصوص بالائمة ع قلنا هو من الجري
والمسألة اصولية لا يعتبر فيها الاحاد مضافا الى ان المتجزي كان مقلدا اولا كما هو الغالب
فبعد التجزي يستصحب وجوب التقليد وصحة التقليد ويستصحب ما كان عليه سابقا
في المسألة الفرعية كلزوم غسل الجمعة مثلا فان قلت لو كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق
صار الاستصحاب بالعكس فتعارض الاستصحابان قلنا استصحاب التقليد اكثر موردا
واغلب فيقدم فان قلت الاية الشريفة معارضة بالخبر الذي ذكرت سابقا قلنا اولا
ان ما نحن فيه خارج عن مدلول ذلك الخبر لان مدلوله ان من عرف شيئا من الاحكام
لا من ظن بشيء من الاحكام وكلامنا في ظن المتجزي لا في قطعه وثانيا ان النسبة بين

الاية الشريفة والرواية عموم من وجه يجتمعان فيمن عرف بعضا من الاحكام دون بعض
كما فيما نحن فيه فلا بد من الترجيح ويفترقان فيمن عرف كل الاحكام فان ذلك لا يشمله
الاية وفيمن لا يعرف شيئا من الاحكام فان ذلك لا يشمله الرواية فان قلت فبمادة
الاجتماع الترجيح مع الرواية للشهرة في الفتوى قلنا المرجح للاية الشريفة موجود
وهو ورود نص اخر بان من عرف احكامنا فارضوا به حكما والجمع المتفاهم فيه يفيد العموم
ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما وثالثا ان المسئلة اصولية والخبر واحد
وان كان مشهورا والشهرة للمخرجية عن كونه واحدا واما استشهادنا بالخبر في المقام الاول
فانما كان من باب التاييد فان قلت مقتضى انسداد باب العلم وبقاء التكليف وعدم جواز
التكليف بما لا يطاق وجواز عمله بظنه اذ بعض تلك المقدمات الثلث يقول انه لا بد له
اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد غيره فان الزمناه بالتقليد لزم ترجيح المرجوح
او خيرناه بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين عمله بظنه قلنا
المقدمات الثلث مسلمة لكن نقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه خروج عن الدين
ولم يدل الضرورة على خلافه واما ترجيح المرجوح فمدفوع بان اللازم على المكلف راجحا
عند المولى ويجب عليه الاخذ بالموهوم عنده الا ترى انه لو حصل لاحد ظن صحيح وهم
بحكم من القياس ظن بخلافه وجب عليه الاخذ بالموهوم باعتقاده فانه راجح عند الشارع
وان كان مرجوحا عنده فالمناط في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وان كان مرجوحا
في نظر المكلف ونحن قد اثبتنا بالاية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد هنا
ويمكن رد الاية الكريمة بالاجمال لان الذكر قد اطلق على معان اخر ففي
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله تعالى انا انزلنا الذكر المراد به
القران فاذا كان المستعمل فيه متعددا فنقول الاية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون
المراد الذكر منها القران فالمعنى اسئلوا اهل القران اي العارف بمعناه وبواطنه او غير
ذلك فان اهل القران لا يقال على قاري القران بل يفهم من الاضافة خصوصية في
الاهلية فلعل المراد اهل البيت عليهم السلم واما تفسير المفسرين فمدفوع باخبار
كثيرة في ان المراد اهل البيت عليهم السلم فيبقى الاجمال بحاله سلمنا ان المراد اهل العلم

لكن

لكن قد يكون للمسئلة طريق علمي للمتجزي كالاجماع فغير تلك المسئلة هو من اهل العلم فان
ظاهر الاية الشريفة انكم ان لم تعلموا شيئا فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم بمقتضى
منطوق الاية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي فيكون قوله حجة لهم وبتتميم
الناس من الباقي اي في المسايل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب واذا كان قوله قوله حجة
لغيره في كل مسئلة افتى به علما او ظنا كان حجة لنفسه وعمله ايضا للاولوية القطعية وللاجماع
المركب فما ادعيته من الاجماع المركب معارض بهذا الاجماع المركب وهذا ارجح لاعتضاده
بالشهرة وبالنص الاول المتضمن لحكومة من عرف شيئا من الاحكام فان قلت اجماعنا
المركب معاضد معاضد بمفهوم النص الاخير المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لان
مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا ترضوا به حكما قلنا اولا ان الاحكام في النص لا يمكن
حمله على الاستغراق لان معرفة الاحكام لا يمكن لغير المعصوم لعدم تناهيها وتجددها
يوما فيوما فلا يتحقق مصداق للرواية في غير الله تعالى وامنائه فتصير لغوا فلا بد ان يكون
المراد من الاحكام جنس الجمع مع ابقاء العرفان على ظاهره والمراد من العرفان ملكة العرفان
مع ابقاء الاحكام على الاستغراق الذي هو معناه الاصلي والاول اولى لان الاخير زيادة
على التجوز في العرفان يستلزم التقييد ايضا او مطلق وجود ملكة الكل لا يكفي في جواز
رفع الخصومة بل لا بد من العلم الفعلي فيكون المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم
الفعلي لواقعة رفع الخصومة واما الاول فمجاز ليس الا وثانيا ان الاحكام وان كان
للاستغراق لكن مفهومه على ما يفهم عرفا ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا ترضوا به
حكما كما ان مفهومه على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا ترضوا به حكما ويمكن رد ما
الاستصحاب بانه فيما نحن فيه غير جار اذ من كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون الدليل
الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اي قبل التجزي وبعده فلا احتياج الى الاستصحاب
مضافا الى ان مثل هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد في الجملة
فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم دالا عليه في الواقع بطريق الاستغراق
او في خصوص حالة قبل التجزي لا بشرطه اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت على فرض
لا معنى للاستصحاب لعدم وجود الشك واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان

القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعية قبل التجزي
وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في
البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره مضافا
الى ان الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادعيته غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ في الجملة التي يفتي
مثلا كان حكم المقلد في الواقع باعتقاده في غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزي لشك في كون
حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب ام لا كما انه شاك بعد التجزي فان قلت الحكم الظاهري
الموجود قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مستصحب فليس الشك ساريا قلنا نعم لكن استصحاب
الحكم الظاهري وان كان طاريا لا يجدي اذا كان منضما الى الواقعي المشكوك بالشك الساري فمتى
صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعي
ولا بالنسبة الى الحكم الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا مضافا الى ان الاستصحاب
معارض بمثله في جانب التجزي بناء على زعمك من جريان الاستصحاب فان قلت استصحابنا
اكثر موردا فيقدم قلنا اصحابنا معتضد بالشهرة اذا عرفت بطلان ادلة الخصم فالحق
ان يق ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط
والتبعيض المتقدم باحتمالاته الثلثة باطلة بالاجماع فبقي احد الامور الا لزوم التقليد
او الاجتهاد او التخيير البدوي وخير الثلثة اوسطها لما مر من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات
الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكر في رده من ان المكلف يلزم
عليه الاخذ بالراجح عند المولى وفي الواقع لا بالراجح في نظره مدفوع بان ذلك يتم اذا تم دليل
لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا في الواقع عند المولى
وقد عرفت بطلان دليل لزوم التقليد فلا بد من الاخذ بالراجح في النظر حتى يثبت المرجوحية
عند المولى والا فمطلق احتمال المرجوحية عند المولى غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم
العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلالات العقلية غالبا فان قلت رجحان ظنه على
وهمه معارض بكون ظن المطلق اقوى بقوة ملكته قلنا الاقوائية بالنظر الى العامي مسلمة
واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه فان قلت بناء العقلاء
على انهم اذا علموا انهم مكلفين اصلا مثلا بشيء ثم شكوا في اليوم في ان تكليفهم ح هو

تكليف

تكليف الامس ام غيره ام التخيير لكان عملهم على التكليف السابق فلعل بنائهم لانفسهم ذلك ولو
عرض لهم حال المتجزي لحصول الظن على خلاف حكم الامس لم يحكموا بحكم الامس مضافا الى ان
هذا لا يتم في المطلق الذي صار متجزيا هذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بان من هلك
ان قلد مجتهدا وجب عليه البقاء على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والحال ان الترديدات
التي ذكرتها في بطلان استصحاب تقليد المتجزي اتية هنا بعينه فان قلت يمكن فرض الشك في المسئلة
المفروضة مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم
الجمعة بتقليد المجتهد حي واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر فمات مجتهده قبل
الظهر بساعة فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت وجوبه في هذا اليوم قبل موت
مجتهده قطعا قلنا يمكن فرض ذلك في المتجزي ايضا فيما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة
واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة
الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزيا قطعا ويستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا
فالحق ح جريان استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجر في الحكم الفرعي
لكون شكه ساريا فينحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته باستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته
في المطلق الذي صار متجزيا فالحق اذن في المقام الثاني لزوم عمل المتجزي بظنه لسلامة

الدليل العقلي عن المعارض المقام الثالث في انه اذا لم يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل
والفحص ظن باحد طرفي المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهية التعبدية وان كان للمطلق
في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه الاول ان كل من قال بجواز
العمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك الاصول الثاني الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا
وفي الباقي بالاجماع المركب فان قلت الاستصحاب العارض في المسبوق بالتقليد موجود
مع انه اكثر موردا قلنا هذا الذي ذكرناه ارجح للشهرة الثالث الدليل العقلي لانه بعد
ما ظن بعدم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وببطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف
رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب للاختلاف معه في المسئلة الفرعية
اما ان يكون تكليفه ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع
او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء

تجويز عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب
فلا اقل من الظهور لعدم تفصيلهم الثاني ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسألة من حيث
الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان لعدم تمامية دليل المطلق فرأى المطلق عنده
موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح
ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد والتخيير ايضا وثبت لزوم عمله برأيه
مضافا الى وجود الاجماع المركب القطعي المقام الرابع في انه اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في
بعض الاحكام فاجتهد والجئ امره الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام
الا مر فهل له العمل بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما
ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق تصادم الادلة والرجوع
الى الادلة الفقاهية واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون
له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لاعتياده بممارسة في الاصول الفقاهية وليس له رتبة
تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده حقيقة اصطلاحا ولا يقال
عليه المجتهد وان قلنا بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن
مجتهدا فلا معنى لعمله بما الجئ اليه رأيه لاتفاقهم على ان غير المجتهد لا يعمل برأيه وان عليه
التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم
جواز عمله برأيه بالاتفاق لكن لما كان احد المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة
لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب قلنا ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم
او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاولان ففساده ان اما الاجتهاد فمرجوح
بالنسبة الى التقليد لظهور اراء العلماء في لزوم التقليد عليه فبطل التخيير والاجتهاد
وبقي التقليد مع ان استصحاب التقليد ات هنا ولا يصلح معارضه بالاستصحاب المقابل
لان استصحاب التقليد في حق هذا الشخص معاضد لظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا
حتى يدعي الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر مورد
المقام الخامس في انه لو كان للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي تحصيلا
نظريا لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ السمحة السهلة كما لو كان

في ... قوة الاجتهاد في بعض الاحكام

اصلا

ممارسا

ممارسا الكتب الفقه متتبع وحصل له من الشهرة لمح ذهاب جمع من المحققين الظن بالحكم الواقعي
من دون ان يراجع مآخذ الحكم ويجتهد متدبرا فهل له العمل بظنه ذلك ام لا وجهان
اقربهما عمله بما اجتهد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن
الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن للمجتهد لسد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله
بظنه لانسداد باب العلم ولاستصحاب المتقدم في المقام الغالب والا استصحاب معتضد بالشهرة
لان هذا الشخص متجزيا بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب فان كل من قال بحجية ظن كل
متجز قال بحجية كل ظن حاصل له المقام السادس في انه لو لم يكن للشخص رتبة الاجتهاد ولو
متجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من المآخذ السهلة
كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد
على كل من ليس بمجتهد اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب المقام الثالث اعلم انه لا يجوز
للغير اي للعامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ
للذمة قطعا والقطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل بتقليد المتجزي
لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق
وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى
الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده ولعدم هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئ
للذمة قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول اما اذا لم يتمكن من تقليد
المطلق الحي ولو كان مقلد المطلق حيث حين حيوته فدار امره بين تقليد المطلق الميت ابتداء
وبين تقليد المتجزي الحي فح وان لم يكن شيء منهما مذراً متيقنا لكن سد باب العلم وبطلان
الاحتياط والتكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين
لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رأيه اقوى في نظر العامي من رأي المتجزي
فلا بد من اخذه بما هو الاقوى في نظره فان قلت الحيوة مرجح لتقليد المتجزي قلنا الحيوة
لا يوجب قوة الظن للعامي فلا يصير مرجحا فان قلت اجمعوا على عدم جواز تقليد الميت
ابتداء قلنا لهم كلام اخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف
كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم اذ لم يتعين الاعلم بالحي فان قلت ربما يكون

في ... العامي تقليد المتجزي

ظن العامي براي المتجزي اقوى من رأى المطلق اما اولا فلان للعامي حظا من العلم وان لم يصر من اهل
الاجتهاد فيظن بصحة دليل المتجزي بعد ملاحظة واما ثانيا فلان المتجزي عالم بمدرك الميت
المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق ايضا ومع ذلك فيحصل الظن براي المتجزي
نعم لو قلد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من غير هذا الفرض
بالاجماع المركب قلنا يمكن قلب الاجماع المركب في صورة كون راي المطلق الميت راجحا في نظر
المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب وهذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى
واقرب باصالة الواقع فان قلت اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المتقدم
الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما فانه يدل على جواز مرافعة المتجزي
والميت ليس بموجود حتى يرافع اليه فيجوز تقليده ايضا قلنا ان كان غرضك الاستدلال
بالرواية والشهرة مستقلا فالمسألة اصولية لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد وان
كان منجبرا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية ما يحصل من الشهرة
الخبر الظن باعتبار قول المتجزي فيعارض هذا الظن الذي هو في المسألة الاصولية مع الظن
بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسألة الفرعية ولا ريب في ان اول
الظنين نوعي والاخير شخصي فيقدم الاخير فان قلت في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم
بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلده فيها ويتم في غيره وهو
جواز تقليد المتجزي بدوا بالاجماع المركب قلنا هذه الصورة مسلمة وكلامنا في صورة
المتجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لم يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب
جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلده العامي فيها حال اطلاقه
وما عدى ذلك لم يثبت فان قلت نفرض الكلام في مسألة لم يجتهد فيها المتجزي المسبوق
بالاطلاق حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان
قلده في تلك المسألة في زمان اطلاقه لكان صحيحا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع
المركب قلنا اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن اجراؤه
في المطلق الميت ايضا وان لم يقلده حال حيوته لانه لو كان قلده حال حيوته لكان
صحيحا فيستصحب فلا بد في جميع الصور من تقليد الميت او المطلق الحي دون المتجزي

اصلا اللهم الا ان يقال بلزوم تقليد العامي للمتجزي في الصورة الاخيرة من التكلم عنه
لوجهين الاول الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في المسألة الفر
فهو اما مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فهما تكليفان بما لا يطاق او بالاحتياط فهو
خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي فهو المطلوب او بتقليد الميت المطلق ابتداء فهو
مرجوح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلا بد له من تقليد المتجزي ح لانه الراجح
ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب وقلب الاجماع وان امكن لكن اجماعنا ارجح لاعتضاده بالشهرة
وبما ورد من ان من عرف شيئا اه فان قلت ما ذكرته سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على
الظن النوعي وارد هنا قلنا ليس الامر كذلك بل المفروض ان الظن في جانب المتجزي ايضا شخصي
اذ المفروض ظن العامي برايه في المسألة الفرعية وينضم اليه مع ذلك الظن النوعي الحاصل
من النص والشهرة نعم يحكم بتقديم هذا الشخصي على ذلك الشخصي لاعتضاده بالنوع الثاني
الاستصحاب متقدم فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا فان قلت ان اردت استصحاب لزوم التقليد
فيما قلده حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا ليس فيه وان اردت استصحاب قابلية التقليد
الفرضي التعليقي فقد مر فيه حديث شأن قلنا المراد الاخير قولك ان الاستصحاب تعليقي وحجية
غير معلوم مدفوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة على وجود
الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب تعلق على وجوده وهكذا قولك انه يمكن القلب مدفوع
بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المنقول في المقام على عدم جواز تقليد الميت بدوا واما
عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو ليس وفاقيا على الظاهر وهل للمتجزي القضاء ورفع
الخصومة ام لا وجهان اقويهما الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير اياه والا
في المطلق الذي صار متجزيا وللاستصحاب ولو به القطعية فتامل ولدلالة منطوق النص الحاكم بان من
عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وما رايته من استشهادنا بهذا النص في مقام جواز
تقليد الغير اياه فانما هو من باب الملازمة لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا
ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والا
فلا لكن ظاهر كلماتهم واطلاقاتهم من ان المتجزي يعمل بمقتضى رايه الجواز فيما له العلم من المسايل
حكومة كان امرا والعمل بمسايل الحكومة هو الحكم مع ما قاله بعض من ان النسبة بين

الالفاظ الحسنة اى بين مصاديقها التساوى فبعد كون المتجزي مجتهدا يلزم كونه حاكا على
انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك وظاهره الكشف عن اكتفائهم عنه بحكمهم بجواز عمله برايه و تقليد
الغير اياه فالظاهر وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول
انه لو كان مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد فى مسئلة من مسايل الحكومة التى لم يجتهد فيها
حال الاطلاق لزم عليه العمل بمقتضى ادلته للاستصحاب ويتم الامر فى غيره بالاجماع المركب
فان قلت لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد فى مسئلة من مسايل الحكومة فمقتضى
الاستصحاب ان لا يحكم قلنا استصحابنا اقوى لكونه وجوديا ضابطة للاجتهاد
المطلق شرايط منها معرفة العربية مادة وهيئة اى معرفة اللغة والصرف والنحو لان
اللازم على الفقيه استخراج الحكم من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان فان
قلت ليس ما ذكر شرطا لامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوه قلنا اولا انه
غير واقع ومجرد فرض ولم نر وقوعه فى زماننا وما شابهه وثانيا بان الاجتهاد هو
استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الحكم فان قلت يمكن استخراج الحكم
من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان يعلم من الجفر ان المراد من الاحكام الكلام ذلك
قلنا كلا منافاة استخراج الحكم بطريق معرفة الدلالة لا المراد فقط الا ان يقول انه
يستخرج المعنى اللغوى من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم اقول فيه انا قلنا ان الاجتهاد
يتوقف على معرفة المذكورات ويجب استخراج الدلالة والوضع فلو عرفت المذكورات
فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق المراجعة الكتب المؤلفة
وتعلمها او معرفة اصطلاحاتها يكفى اللب كان يكون الشخص من فصحاء العرب الذين
يعلمون العربية لانها لسانهم ام وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول
وغيرهما بعد علمهم بلبهما وبان ما يسند اليه الشئ مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب
وهكذا الحق الاخير لعدم مدخلية خصوصيات الاصطلاحات والمراد من توقف
الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القايم على اشتراطه لا يدل على ازيد
من ذلك فلا يتوقف ان العربي القح يمكنه معرفة مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم
وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد كما هو الظاهر اشتراط المتيقن

في بيان شرايط المجتهد المطلق

ويقتضيه

ويقتضيه قاعدة الاشتغال ام يجوز معرفتها تقليدا وجهان والحق كفاية كل من الاجتهاد
والتقليد اما جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم
يكن الاجتهاد مجزيا لكان التقليد مجزيا حذرا من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجود
التكليف واما اذا كان التقليد مجزيا فالاجتهاد بطريق اولى وايضا لو لم يكن الاجتهاد
مجزيا لكان اجتهاد من يريد تقليد من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير اياه
ولم يقل به احد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم العسر لو لزم الاجتهاد فى الكل
على من يريد الاجتهاد فى الفقه فان عمره لا يفى بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بذيها
ففى التكليف بالاجتهاد عسر بل تكليف بما لا يطاق ان مكلفا بالاجتهاد فى الفقه ايضا
اذ تعطيل الاحكام اما لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من الكتب المؤلفة واما اذا اراد
المعرفة بطريق تعلم لسانهم او كونه من اهل اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال
والا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور اى بطريق كون العربية لسانا له والحال ان
المفروض ذلك فالتقليد ينافى هذا الفرض فلا بد لمن اراد المعرفة بهذا الطريق من
الاجتهاد فى موارد الاشكال وهل يشترط للمقلد حصول الظن الشخصى ام النوعى ام لا
يلزم شئ بينهما الحق ان الاخير خلاف الاجماع وخلاف اصالة حرمة العمل بما وراء العلم
وان الظن الشخصى غير لازم بل يكفى الظن النوعى اى الظن الطبعى وان حصل الظن الغير
المعتبر على خلافه سواء كان عدم اعتبار الظن للاصل ام للدليل على عدم الحجية واما
حجية الظن النوعى وان كان الظن الغير المعتبر على خلافه فهى مستندة الى الادلة
الخاصة وبسببها يصير ظنا خاصا والى الدليل العقلى وبسببه يصير ظنا مطلقا من تلك
الجهة ولازمه جواز التعدى الى ساير الظنون ايضا فى باب العربية كالعمل بالاستقراء
بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع
القطعى وبناء العقلاء واما العقلى فهو ما نجد بنيانا فى محله بالدليل العقلى ان الظن
النوعى فى الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على الخلاف وهذا
الظن الطبعى الحاصل فى العربية مستلزم لحصول الظن الطبعى فى الحكم الفرعى فيكون
حجة من باب الاستلزام ثم اعلم ان تجويزنا بالتقليد فى العربية وحكمنا بكفاية

الظن الطبعي انما هو اذا لم يكن المدرك والماخذ فى ايدينا واما اذا كان المدرك مشخصا كما لو علمنا
باخذهم المعنى من فهم العرف فلابد ح من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع او بناء
العقلاء والاستلزام انما يجدى اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبعى حجة فى الفرع وح
لابد من الفحص لرجاء حصول الظن اقوى ومثل ذلك ما لو اختلف اهل اللغة اختلافا
شديدا وذهب علماء الاصول الى خلافهم مثلا لكون المدرك فى اليد فح لا دليل على جواز
الاكتفاء بقول احدهم بل لابد له من الاجتهاد والفحص وهل اللازم معرفة اى
قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بها بمقدار الحاجة فى الفاظ الكتاب والسنة
لا من وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفى فى
مقدار العلم ما يقتضى به الحاجة فى الكتاب والسنة الا ان يق ان من مقومات الاجتهاد
ايض التتبع فى كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلافات حتى لا يفتى بخلاف الاجماع
او عدم الخلاف فلابد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه فى الكتاب والسنة
وكتب الفقه وهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفى قوة استخراجها
لمواجهة عند الحاجة الحق الاخير لان ما هو المناط فى الاحتياج اليها يحصل بذلك فلا
يحتاج الى العلم الفعلى مع ان الحكم بلزوم العلم الفعلى مستلزم للتكليف بما لا يطاق او
للعسر والتعطيل الاحكام والكل باطل ومنها معرفة علم الكلام لان الاجتهاد
هو ملكة تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعى الواقعى ولا ريب فى ان الاعتقاد بان حكم الله
نعم كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما
من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وبصدق الشارع وبكونه محفوظا
عن الكذب عمدا وسهوا وبامامية الائمة صم اذ من الادلة السنة واكثرها منهم ع
ما دام لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم فان قلت يمكن عدم الاعتقاد
بامامتهم ع مع الاعتقاد بصدقهم فى اسناد الحكم الى الرسول كما ان بعض العامة يعتقد
بحسن اعتصام قلنا ذلك لا يمكن فى صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء يقدم على مذهبنا
قول الائمة صم فلا يحصل الاعتقاد فى كل المسايل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما
مثل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له بتحقق الاجتهاد فليس كل مسايل الاحكام

منها معرفة علم الكلام

من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما اشرنا وما يقال من انه يمكن للكافر استخراج الاحكام
من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول ان هذا الدين لو كان حقا
فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه فلو امن وتاب علمنا باستفراغ وسعه صح عمله برايه
وتقليد الغير اياه فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد اذ ملكة بان هذا الحكم
حكم الله سبحانه الا مع ما ذكرنا وهذا بديهى نعم يمكن له حصول الفهم والفضيلة
والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحال ان الاجتهاد هو الاعتقاد
او ملكته لا مطلق الفهم الفرضى وهل اللازم الاجتهاد فى تلك المسايل ام يكفى التقليد
وجهان ياتى اليهما الاشارة بعد ذلك وهل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسايل
بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفى المعرفة باى نحو حصلت الحق الاخير
والوجه واضح ومنها معرفة علم الرجال لان الحكم الشرعى لابد ان يستنبط من
الادلة المعهودة واعظمها السنة واكثرها ظنية لابد من معرفة حال الراوى فيحتاج
الى علم الرجال لان القول بحجية الاحاد اما من باب الظن الخاص والقايل به لا يقول
بحجية كل خبر حتى الضعاف بل يقول بحجية اذا حصل الوثوق والاعتقاد بالرواية
والقول بالحجية من ذلك الباب مشروط بثبوت الخبر والاعتقاد عليه وهو مشروط
بثبوت الرواة وهو موقوف بعلم الرجال سواء قال هذا القايل بحجية ما عدى
الضعاف او اخص من ذلك فلابد من رجوعه الى علم الرجال ليعرف ما هو الحجة من
غيره واما من باب الظن المطلق فالقايل به يلزمه العمل بما يفيد الظن ولا ريب
فان الخبرين اذا لوحظا مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال وعلم ان احدهما صحيح
والاخر ضعيف دراية كذا يكون حصل الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند
التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوصف منه دون الاخر بعد الرجوع الى
علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل
من الخبر الواحد اذا لوحظ ظن وبعد الرجوع الى علم الرجال يحصل الظن القوى بالصحة
وقد يكون بعكس ذلك فبسبب الرجوع الى علم الرجال قد لا يحصل الظن بل ينفى به وقد
يحصل به وقد يكون قويا فيرجح عند التعارض فلابد للقايل بحجية الخبر من باب الظن

منها معرفة علم الرجال

الرجوع الى الرجال اما لتحصيل الظن او لتقوية عند التعارض واما من باب قطعية الخبر بان
يكون مذهبه حجية ما كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقراين مثلا فهذا القايل ايضا
يلزمه الرجوع الى علم الرجال اذ قد يعلم قطعية الصدور ويعلم منها بالرجوع الى علم الرجال
لتكفله ببيان القراين الموجبة لقطع الصدور وظنه نعم لو قال هذا القايل ان الاخبار
القطعية كلها معلومة لي بغير من حاجة الى علم الرجال صح له القول بعدم الاحتياج اليه
لكن هذا القول في غاية البعد بل يمكن اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج
الى ترجيح الاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون
بعلم الرجال ثم اعلم ان بعض الاخباريين اورد على الاحتياج بعلم الرجال مستمسكا منها ان
الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج بعد ذلك الى علم الرجال
وقطعية صدورها وان الاصول المؤلفة في زمان الائمة عم كانت تبلغ اربعة الاف او ستة
الاف والمشايخ الثلثة شكر الله مساعيهم قد اجمعوا الاصول واطرحوا ما هو محتمل الكذب
ما اخذ واما هو المقطوع عندهم فانتخب الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة وانتخبوا من تلك
الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة
في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة عن قطعية الصدور اذ شهادتهم على انها
ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في من لا يحضره الفقيه اني لا اورد في الكتاب
الا ما افتي به واحكم بصحته وحجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول كتابه مخاطبا
لمن سئله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع فنون
علم الدين ما العمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله نعم
وله الحمد تاليف ما سئلت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح
وفيه ان لا يدل تصحيح هؤلاء على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية
الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرناه وما ذكره بعض
من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم
عليه واقترن لما يوجب الوثوق به ثم ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم شيء منها
قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك وربما يضعون الخبر بالقطعي ولا يريدون

ذلك

ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر
فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي ويشهد به قولهم في حق
جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع
والعبارة من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب القطعية عندنا لاحتمال
السهو والخطا في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا
لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدل والافقه عند
التعارض كما ورد في بعض النصوص الامر بذلك ايضا عند التعارض سلمنا ان المشايخ
ذكروا قطعياتهم لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدور الكل
سلمنا انهم ذكروا قطعياتهم لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار واختلاطها نعلم علما اجماليا
بوجود خبر واحد كاذبا بين الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة
غير واقع ظاهرا فالسهو والخطا في الجملة للمشايخ معلوم اجمالا وهذا يصير سببا لاحتمال
الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلتزم المحذور سلمنا
عدم الظن لكنه محتمل بالاحتمال المساوي فيلزم المحذور ولهم شبهات اخر كلها واهية ثم اعلم
ان الحق في علم الرجال كفاية معرفة لها من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب الرجال
لكن لما لم يكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال يومئذ تفصيلا الا بتلك الجهة وجب الرجوع
الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال بطريق الاجتهاد كاف
يقينا للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في اللغة وهل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء
بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم
كفاية تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر او تعطيل
الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال يحتاج الى زمان طويل لا يفي به عمر الفقيه فهو يحتاج الى
ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وينبغي ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل
النافع للاصل ثم انه يكفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم
الفعلي كما مر في معرفة العربية من الوجهين ومنها معرفة علم اصول الفقه
لان الفقيه لا يكاد يحصل الا به لان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد

منها معرفة علم الاصول

الشارع منهما مخاطبا للمشافهين الا بمراجعة القواعد الاصولية من علايم الحقيقة والمجاز
واصالة عدم النقل ونحوها ومسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض
الاخبار بعضها مع بعض او مع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج والتخصيص والنسخ
وغير ذلك وايضا معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس شان كل احد فلا بد من
مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسايل الاجتهاد والتقليد ومن الادلة الاجماع والاصول
العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان
عوارض دليل الفقه وبيان ما هو دليل فلا مضر للفقيه عن معرفتها حتى ان الكتاب
الذى صنفه الشيخ الاخبارى صاحب الحدايق ره مقدمة لكتابه فى ابطال ما زعمه الا
الاصوليون ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم تيكلم فيه عن
احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفى التقليد فيه وجهان
اقويهما الاول لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاجتهاد وبقى الباقى وللاجماع
والسر فيه ان الماخذ والمبانى موجودة فى ايدينا فلا وجه للتقليد وهل اللازم
العلم لكل مسايل الاصول فعلا ام يكفى الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسايل
الاصول لا تتناهى فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى فرضه فضلا عن اجتهاده فيها فاذا
التكليف بالعلم الفعلى عسر او تكليف بما لا يطاق او تعطيل الاحكام بل يلزم ان لا
يوجد مجتهد مطلق غالبا بل دائما ولم يقل به احد ومنها علم المنطق اذ فى الفقه
لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال
والفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح
من الاستدلال وتميزه عن فاسده ولا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه فى الفقه
بل فى كل علم وهل يكفى اللب ام لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق
الاول والسر واضح الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم امره الا بالرجوع
الى القواعد المنطقية فيلزمه ذلك مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بل كلهم الا
ترى ان معرفة العربية موقوفة على الميزان بل معرفة قواعده يتوقف عليه ايضا
ومع ذلك يعلمون العربية ثم يشرعون فى المنطق وهل يكفى التقليد ام لا بد

من الاجتهاد

من الاجتهاد الحق الاخير لوجود المدرك فى اليد فلا بد من معرفة حجة الاستدلال اجتهادا
ومنها ان يكون عالما بمواقع الاجماعات ليحترز عن مخالفتها ولا يمكن فى زماننا غالبا الا بمراجعة
كتب الفقه وفيه انهم ان ارادوا ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلى بمواقع الاجماعات
فهو بين الفساد وان ارادوا وجود ملكة العلم بمواقع الاجماعات فهذا الشرط غير محتاج اليه
بعد اشتراط ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات مما هو
لازم المذكورات سابقا ومنها قدرته على فهم ايات الاحكام وتتبع مواردها و
تميزها عن غيرها وقيل انها خمسماية اية تقريبا والظاهر عدم انحصارها فيما ذكر
من حيث هو فان كل ما يمكن منه استخراج حكم من الايات الكتابية فهو من ايات الاحكام
سواء كان الاستخراج مطابقة ام تضمنا ام التزاما باقسامه وفيه ان هذا الشرط
كسابقه مستدرك مع ما سبق من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكره و
منها ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاقتدار بمعرفة مواردها
بان يعرف ان الخبر المناسب لكتاب الطهارة مثلا فى اى باب يذكر وان اى مقام مناسب
له ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد فعلا فى مسئلة الطهارة
او فى مسئلة منها لم يكف له الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة
قد يذكر فى كتاب الصلوة بمناسبة كطهارة بدن المصلى او ثوبه فلا بد له من الرجوع الى
مظان اخبار الطهارة لعله يقف على معارض او معاضد هذا فى الفعلى اما فى الملكى فلا بد له
من الانس بالاخبار بحيث يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب فى باب اخر وان لم يقف
فعلا بل يكفى له الانس بحيث يطلع على المظان من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لازم
الشرايط السابقة فالشرط صحيح ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول فربما
يكون الشخص عارفا بالاصول والمقدمات ولا يقتدر من ردها اليها وقد لا يكون عارفا
بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة تصرفه من التفريع وردها اليها كما لو علم
موارد الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضى النهى عن ضده مثلا ويعين تلك الموارد
بمجرد سماع نزاعهم فهو بحيث كما سمع مسئلة يقول هذه متفرعة على مسئلة الاستصحاب
او مقدمة الواجب او اجتماع الامر والنهى وهكذا ملكة الاجتهاد لا تحصل فى شيء

ومنها

منها

من الصعود بني بل لابد فيه من اجتماع الجهتين ثم اعلم ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع
الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق اى قوة استنباط الحكم الفرعى الواقعى
من الادلة بنى يحصل بعد انضمام كل تلك المذكورات ومنها علم المعانى والبيان والبديع و
ذكروا وجه التوقف عليه انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار على غيرها لظن صدوره الفصيح
من المعصوم فلابد من معرفة الفصيح والبديع من غيره وهى لا يكون الا بهذا العلم وفيه
ان الائمة كان بناؤهم فى بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين
لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عصمتهم تقتضى تكلمهم مع الناس لا لسياق واحد
فلا يحصل الظن لعدم كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم للفصاحة والبلاغة
مراتب اعلى ها حد الاعجاز وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل من ذلك مرتبة ثانية
لا تصدر من غير المعصوم ع كبعض ادعية السجاد ع وغيره الى غير ذلك من المراتب
وغير الفصيح ايضا له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم ع فاذا تعارض
خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخير يحكم بتقديم الفصيح لظن عدم صدوره من
غير المعصوم ع واما المتوسطات من الطرفين لو تعارضت فلا نحكم بالترجيح ولا يخفى عليك
ان ذلك القسم الذى قلنا من الفصيح انما يقع غالبا فى الخطب والادعية ونحوها وقلما يوجد
مثل ذلك فى اخبار الفروع فلا حاجة وان فى ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلثة
لعدم الحاجة اليها فى الاحكام الفرعية مع ان مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجدت
فى ادراكها الى تعلم العلوم الثلثة بل يفهمها كل واحد ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث لا يحتاج
وهذا المرض قد يكون طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فقل بهذا التخصص لا يرجى
فيه الاستقامة على الحق واياك والمكالمة معه ويقرب منه كونه لجوجا عنودا فاذا تكلم
بشئ غفلة فى بادى النظر او لاجل شبهة فيلج ويكابر ويصادر على المطلوب وربما يتمسك
بشئ هو اوهن من بيت العنكبوت ومنه ان هذين ليسا من شرايط تحقق ملكة الاجتهاد
كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد عليه ومنها عدم اعوجاج سليقته ومنها
ان لا يكون مستبدا بالراى فى حال قصوره بل فى حال كماله ايضا فان الجهل جبلة الانسان ومنه
نظر لان ذلك لا ينافى تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافى الاعتماد ومنها

اذ لا يكثر

٢٥١

ان لا يكثر التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد
من الظاهر لانسه بذلك فان للانس يجعل طريقه اثرا بينا ومن جملة ذلك الانس بطريق
الحكمة والرياضى ونحوها فان طريقة فهم تلك العلوم مباينة لفهم الفقه ومنها ان لا يكون
جريا على الفتوى غاية الجرءة ولا مفرطا فى الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين
والثانى لا يهتدى الى سواء الطريق ومنه نظر واضح ثم اعلم ان ما جعلناه شروطا
انما هو من باب المماشاة مع الاصحاب والا فاغلب المذكورات ليس من الشروط الخارجة
عن ملكة الاجتهاد المطلق بل ملكة الاجتهاد المطلق لا يتقوم الا بتلك الملكات ولا
يحصل وجودها الا بها عدى علم الكلام فانه من الامور الخارجة عن مقوماتها قوة الاستنباط
وان لم يمكن وجودها بدون وجوده فهو بالنسبة اليها شرط خارجى كالوضوء بالنسبة
الى الصلوة بخلاف ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها
فمدخلية ما سوى علم الكلام فى الملكة الاجتهاد لمدخلية الركوع والسجود فى الصلوة
فجعلها شروطا خارجة عن الماهية لا وجه له فتدبر ثم اعلم انما ذكروا للاجتهاد المطلق
مكملات منها معرفة بعض مسايل الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تفاوت
مطالع البلاد ومغاربها ويترتب عليه جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد
فانه يكفى لتحقق الاجتهاد قوله صم للرؤية وكذا الحال فى معرفة القبلة فانه يكفيه
الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد فى المتحير لو امكن شيء
منهما ممكنا فتلك المعرفة من المكملات ومنها معرفة بعض مسايل الطب لمعرفة المرض
مثلا والمرض المبيح للافطار ونحوها فان شان الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات الفرقية
معرفة نفس تلك الموضوعات فمعرفة تلك الموضوعات من المكملات ومنها معرفة بعض
مسايل الهندسية مثل لو باع شكل العروس ونظيره الوجه مما تقدم ومنها معرفة
بعض مسايل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به المجهولات فلان شان
الفقه فيما سئل عنه اذا قال احد لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة
الا نصف ما لزيد ان يحكم بان اقرار العقلاء على انفسهم جايز ثم اعلم ان ما هى
انما هو شرايط الاجتهاد المطلق واما التجزى فهل يشترط فى تحققه تلك الامور ام لا

الحق الاخير بل لا للمجتهد لا بل من معرفة ما يتوقف عليه ماله فيه ملكة من مسايل
الفقه فقد يكون الدليل عقليا ولا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام ما عدى
الائمة والاصول والمنطق فهو لا ارضه مطلقا ضابطه الجمهور على عدم معذورية
الجاهل بالعبادة مطلقا والاردبيلي ره فصل بين ما طابق الواقع من العمل فهو معذور فيه
وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور اذا علم المطابقة وغير
معذور اذا لم يعلم المطابقة ويحتمل ان يكون المراد انه غير معذور ان علم عدم المطابقة
وقد فصل بين القاصر معذور والمقصر فلا من غير فرق المطابق للواقع والمخالف
وتنقيح المقام برسم مقدمات المقدمة الاولى تحرير محل النزاع فهل المراد من معذورية
الجاهل معذوريته في الحكم التكليفي ام الوضعي اى الصحة والفساد ام كليهما والحق ان
النزاع ليس في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد الاول ان الظاهر بل الصريح
من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضعي حيث قال هل الجاهل تصح عبادته ام تفسد
موضع معذور وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فينكشف هذا
عن كون النزاع في الحكم التكليفي قلنا ظهور الكلام الاول في كون النزاع في الحكم الوضعي اشد
من ظهور الكلام الاخير في كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول فان قلت هل
لهم نزاعين احدهما في الوضعي والاخر في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني
على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين قلنا هذا مناف
للاستقراء الحاصل لنا من غلبة اتحاد محل نزاع العلماء في المسئلة الواحدة التي
يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع كل سوى الاخر الثاني انهم قالوا بتلك الاقوال
في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها
فان طابقت الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه فلو كان النزاع
في الحكم التكليفي لجرى الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لاتفاقهم فيها على وجوب اخذ
المسايل او استنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف
عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك في المعاملات
كان اتفاقيا فلم يتعددوا بقول فيها الثالث انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن

للقول

للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي ره معنى فان تفصيله على هذا اما في المقصر
فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلف
والفعل الاختياري هنا ليس هو العمل المطابق بل التطابق فهري ومن باب الاتفاق
والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك ان كان اثما لكان
اثما لاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابقة فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة
واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما
في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان
يكون محلا للنزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايض فان قلت تفصيل المفصل انما هو
في المقصر وقولك لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان ههنا تكليفين اصليين
احدها لزوم تعلم المسايل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء فلا اقل من لزومه
مقدمة والاخر الاتيان بالعمل المامور به ونزاع العلماء في حصول الاثم وعدمه عند
الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المامور به لا التقصير في الاصل فان حصول الاثم
منه اتفاقي طابق ام لا والكلام في حصول اثم اخر للعمل جهلا فيمكن ح القول بالتفصيل
بين المطابق وغيره فلو نفى العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بالمامور به
والامر يقتضي الاجزاء وما يشترط العلم بالوجه بمعنى ان العلم ان يعمله هو راي مجتهد
فيكون عبادته صحيحة وهو غير اثم من تلك الجهة وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما بترك
التعلم والاخر لترك نفس العمل بالواقع المسبب عن اختياره قلنا لو ثبت ان النزاع في الاثم
الثانوي العملي لا مطلق الاثم وان الاثم في الجملة اتفاقي فقولك مسلم لكنه غير معلوم ولو
سلمنا لكن غاية ما في الباب بطلان هذا الدليل والاولان يؤيدان ان ما ذكرناه من كون
النزاع في الوضعي لا التكليفي فان قلت ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه قلنا المقصود بالذات
اثبات الحكم الوضعي وذلك من باب العبادي والاستلزام لا ان المقصود بالذات هو
النزاع في التكليفي لا الوضعي وهل النزاع في المقام في القاصر ام المقصر ام كليهما الحق
بعد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر فيمكن القول
القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهمه طابق ام لم يطابق لان الامر

في بيان عدم معذورية الجاهل بالعبادة

المقدمة الاولى في محل النزاع

في بيان ان النزاع في القاصر والمقصر

يقتضي الاجزاء مع العلم بالوجه ليس بشرط للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات عبادته
صحيحة مطلقا ويمكن القول بعدم المعذورية لاشتراط العلم بالوجه او بهو مضافا الى ان الامر
لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه
فالمطابق صحيح حتى في المقصر والى عدم اقتضاء الامر الاجزاء فغير المطابق باطل حتى في القاصر
وكذا يمكن القول بعدم معذورية المقصر مطلقا لما ذكر في المقام ويمكن فيه التفصيل بان
المطابق وغيره بان نقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع لعدم اشتراط العلم
بالوجه واقتضاء الامر الاجزاء واما القول بالمعذورية مطلقا فلا قايل به فينطبق ما
ذكرناه من كون النزاع بعمومها لا طلاق كلماتهم في الامثال والعنوانات وهل المراد
بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب والندب بعد العلم باصل المطلوبية والرجحان
بان يعلم الجنس ويجهل الفصل ام لا يشمل الحق الشمول لاطلاق العنوان الا ان يقال
ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو الجاهل المقدمة الثانية قد عرفت وجوب
تعلم المسايل كتابا او سنة وبناء من العقلاء ومقدمة وهل هو مع كونه واجبا بالذات
شرط لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة الاتفاقية ام لا مقتضى الاصل كونه شرطا لقاعدة
الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب العبادة مطلقا فيتعارض الاصل مع الاطلاق لعدم ثبوت
كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ان يق ان الاصل مع ذلك ايضا الاشتراط لعدم انصراف
الاطلاق الى الفرد المشكوك صحة وفساده فيعلم الاصل على المعارض فان قلت الاصل يجري
في حق القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فان اردت اجزاء الاصل
الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه واتى به فهو فاسد لحصول البراءة
اليقينية منه وان اردت اجزاءه بالنسبة الى التكليف التخييري في حالة القصور فهو لم
يتعلق به لكونه تكليفا بما لا يطاق وان اردت اجزاءه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي
المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل براءة ذمة
عنه فلا معنى للقول بان الاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال
ذمة بالتكليف الواقعي التعليقي قلنا بعد ثبوت تبعية الاحكام للصفات واتحاد الحكم
اليه الواقعي في حق العباد واتحاد تكليف المشافه والغايب والمعدوم لا بد من القول

المقدمة الثانية في وجوب تعلم المسائل

بانا مكلفون بالاحكام الواقعية المقررة اولا اما تنجيزا واما تعليقا وبدلية شيء اخر عنها لا بد لها
من دليل عقلي كما في القاصر عن قصوره او جعلي من الشارع كما في مستصحب الطهارة فالتكليف بالحكم
بالحكم الواقعي ثابت اجمالا والقاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط يشك في الاتيان بالحكم
الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الامر بالاشتراط ولزوم الاتيان
ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق ولا دليل على كون ما فهمه القاصر بدلا
عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتى بعد ارتفاع القصور فالاصل سليم عن المعارض فيما
اذا كان الامر عقليا كما في حق القاصر نعم لو كان دليل البدلية لفظا مطلقا لحكمنا بارتفاع
التكليف عن الحكم الواقعي المبدل المقدمة الثالثة من لم يتمكن من تعلم المسايل
تقليدا او اجتهادا فهو قاصر وغيره مقصر ان كان ممن لا يتمكن من التعلم لاجل سوء اختياره
فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من لم يتمكن من الاخذ بغير اختياره فاما
لاجل عدم التفاته الى وجود مجتهد ومقلد وان الناس صنفان او لاجل عدم التفاته
الى وجوب اخذ المسايل من المجتهد وعدم علمه بجواز العمل باحد القسمين من الاخذ
وان التفت الى وجود مجتهد ومقلد واما لاجل التفاته الى كل ذلك ولكن لم يصل يده
الى مجتهد ولم يقدر على الاستنباط واذا عرفت ذلك فاعلم ان في اصل المسئلة
مقامات المقام الاول في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالجنس والفصل
اذا كان قاصرا وعلم بمطابقة علمه للواقع بعد العمل والوقت باق ام لا يلزم عليه الاعادة
الحق الاخر وان كان الاصل السابق على خلافه لبناء العقلاء فلو فرض المولى اوامر ونواهي
تعبديات واثبتها في طومار وامر عبيده بالعمل بما في الطومار وامرهم باخذ ما فيه
منه نفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العلم بها بكيفية مخصوصة ولم يقل ان العلم به كذلك
شرط لصحة العمل فواحد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم تحصيل العلم منه لنفسه واعتقد
جواز اخذ الحكم من كل احد ثم ظن بالمامور به بنحو واتى به واطلع بعد ذلك على لزوم
الاخذ بالكيفية الخاصة ومن الطومار ثم راجع الطومار ورأى عمله مطابقا له لعد
نفسه ممتثلا ولا يلتزم بالاعادة ويبني امره على كون الاخذ بالكيفية الخاصة واجبا
عليحدة لا شرطا فان قلت انك حكمت بان الاصل في ما شك في شرطيته للعبادة

هو الشرطية وادعيت على ذلك بناء العقلاء فكيف تدعى هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية
قلنا انا قد قلنا ان عند الشك في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه العقلاء
لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة مع انهم لو شكوا يحكمون
بعدم الاشتراط هذا مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان
احكامه تعالى معللة بالاغراض الراجعة الى العباد وان تلك الاحكام الواقعية لا يتبدل
حسنها وقبحها بالعلم والجهل فمقتضى ذلك ان الاتي بالمامور به الواقعي ات بالمطلوب
الواقعي الذي لا يختلف حسنه بعلم المكلف وجهله ولازمه حصول الامتثال ويؤيد
بعض النصوص ما ورد من ان عمار اصابته جنابة فتمعك بالتراب فقال له رسول ص كك يتمرغ
الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة
الواقع بقوله كك يتمرغ الحمار وبجزئه الاخر يدل على الصحة عند المطابقة ولو جهلا
مع عدم التقصير فان ظاهر حال عمار عدم التقصير كما ان ظاهر حال البراء الذي يأتي
عدم التقصير والا لم يمدح فقوله ص افلا صنعت كذا ظاهر في انه لو كان قد صنع كذا
كان عمله صحيحا وكذا ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا
ممدوحا مع انه لم ياخذه من الشارع وهذا الاخير يكون شاهدا اذا كان المراد بالتطهير
العبادة كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف فيخرج عن بحث العبادة
وعما نحن فيه وانما جعلنا الخبرين مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الاطمئنان
من صحة السند والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب او
السنة او الاجماع فشيء منها غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل وان كان
اشتراط العلم بالوجه وفساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء وارد عليه واما
انه مامور بتحصيل العلم والامر بشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به
ففيه ان المفروض ان المكلف الجاهل قاصر فليس مكلفا بتحصيل العلم حتى يقتضي النهي عن الضد
او عدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي الضد ولا عدم الامر
به واما انه لا يمكن قصد القربة الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع القصور يحصل
عند الظن او احتمال المطلوبية ولا ينحصر بصورة العلم واما ان المامور به هو الفعل المعلوم

في الدليل على بطلان العبادة

بان

يأت به مطابقا ففيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر
بعدم المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المقدم المؤيد
باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية وبظاهر حكاية عمار بجزئها الاول بل الاخير فان
الظاهر من قوله افلا صنعت كذا امران المعذورية عند المطابقة وعدمها عند العلم
وما نقل على الاتفاق على اخراج القاصر عن النزاع وانه معذور مطلقا بالضرورة وان
النزاع في المقصر فهو غير ثابت لنا مضافا في وجوب الاعادة الى بناء العقلاء والى الدليل
المذكور انفا من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العلم
بعدم المطابقة عالم اجتهادا بانه لم يأت بالمط فيعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم
الاعادة عليه ايض اذا علم بالمطابقة وهو في الوقت لما مر في القاصر العالم بالمطابقة
من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما توهم انه كان مامورا
بالتعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به فمدفوع بان الامر بالشيء لا
يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والقول بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا
يحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال
المطلوبية ايض فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد
واجب اخر لا شرطا لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم طرا انما هي لله
تع وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان فانه يحصل ظنه بان المطلوب كذا فيتحقق له القربة
فتامل واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبناء
العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند الشك في المطابقة
فكك للاصل وبناء العقلاء والاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم
الاعادة القاصر جديد ولا اجماع ح بل الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في لزوم الاعادة
على المقصر اذا علم المخالفة المقام الثاني في انه هل يلزم القضاء على القاصر
الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو خارج الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل
فان القضاء يحتاج الى فرض على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء العقلاء وما مضى من عدم
اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى ح بالمطلوب الواقعي فلا وجه للتدارك

في عدم لزوم القضاء على القاصر

ولا يشمله ادلة قضاء الفائته اذ لا فوت ح واما فى صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج
الوقت عليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول الفوات واما فى صورة الشك بعد خروج الوقت
فلا قضاء للاصل وعدم شمول الفوات لذلك المقام الثالث فى انه هل يلزم القضاء
بعد خروج الوقت على المقصر ام لا الحق انه على المطابقة فلا قضاء لما مر فى القاصر وان
علم عدم المطابقة فقضى لما ذكر فى القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من اوجب القضاء
على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة والعدم فقضى ايض لصدق الفوات ح
بيانه ان القاصر اذا جهل المطابقة فلا دليل على القضاء لانه اتى بما كان مكلفا به تكليفا
ظاهريا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم لو التفت
القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد مثلا فى الوقت وجهل المطابقة وهو فى الوقت فكان
عليه الاعادة فى الوقت فتركها فهو تارك للامر الظاهرى الثانوى ويصدق ح فوت
ذلك الامر عنه فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائته فيجب عليه القضاء ح وهذه
الصورة مسلمة لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فح يحكم بانه لا قضاء
عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان فى الوقت مفوتا للامر الظاهرى الناشى عن الجهل
فهو مفوت لذلك الا فى الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت و
يشمله العموم وجوب القضاء الفائته والحاصل ان المقصر لما كان بسبب علمه او لا بلزوم
الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا فى الوقت بالمطابقة وعدمها فهو بسبب جهله مامور ظاهرا
فى الوقت بتحصيل المامور به الواقعى وان كان جهله ناشيا عن عدم التفاته الى المطابقة
وعدمها وقد مر انه عند الجهل بالمطابقة فى الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور
به الواقعى ظاهرا للاصل فذلك المقصر فى الوقت جاهل باتيانه بالمامور به الواقعى
وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو بسبب جهله الناشى عن تقصيره
مامور فى الوقت بالامر الظاهرى بتحصيل المامور به الواقعى ولما انه لم يات بهذا
التكليف الظاهرى والتفت بعد الوقت فهو قد فات عنه ما كان مامورا به فيتوجه
اليه قوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا فى الوقت والتفت بعد
الوقت لكن لم يكن فى الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعى حتى ذا منا

ع المقصر ... خروج الوقت بعد ... القضاء
... التفصيل

التكليف

٢٥٥

كلام

التكليف بالانطباق فلم يكن مكلفا بشى فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب واما ما كان
معتقدا له فقد اتى به فان قلت فى التكليف بالقضاء فى كل الصور لان قوله اقض
ما فات معارض مع دليل نفى عسر لان الالزام بقضاء الجاهل عسر وحرج للناس فى اكثر
الاوقات فقد يلتفت الشخص فى اخر عمره بانه كان جاهلا لمسئلة من مسايل العبادة ى
فتكليفه بقضاء صلوات ايام عمره حرج عليه فلو لم يكن دليل نفى العسر اقوى لقطعية
سند بعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه
لان دليل القضاء يشمل صورة العسر وغيرها ودليل العسر ينفى القضاء وغيره مما
فيه عسر واذا ثبت عدم وجوب القضاء فى بعض الفروض ثبت مطلقا للاجماع المركب
فان قلت كما ان دليل العسر منجبر بقطعية سند بعض ادلته كذا دليل القضاء منجبر
بالشهرة فلا مرجح فى البين واذا فقد المرجح امكن قلب الاجماع المركب باثبات وجوب
القضاء فى مورد عدم العسر وتتميم ما عداه بالاجماع المركب فيتعارض الاجماعان قلنا
نعم تعارضا وتساقطا وبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض قلنا اولا انه
لا عسر مطلقا لو نحن قلنا بانه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا وقلها
يكون عمل لا يطابق رايا من اراء المجتهدين فهو بالتخيير فى تقليدا ايهم شاء فكل راى يطابق
عمله اخذه ويقلد مجتهدا يقول به بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول بمعذورية
الجاهل مطلقا قاصرا ومقصرا مطابقا ام لا فح لا يوجب عسر فان قلت انك قلت
سابقا انه لا قايل بالمعذورية مطلقا وان الظاهر انه لا خلاف فى وجوب اعادة المقصر
عند عدم المطابقة قلنا الظاهر وجود القايل بالمعذورية مطلقا لان بعضهم صرحوا
بخروج القاصر عن محل النزاع فيكون النزاع فى المقصر فنفرض مقصرا اخر تحصيل
العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولا بد ان يكون ح معذورا
غير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور من ان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار
فاذا كان المقصر فى هذا الفرض معذورا ففيما عداه معذور ايض بالاجماع المركب اذ لا
مفصل فى محل النزاع بين المقصر القاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون بعض بل
المشهور قايلا بمعذورية المقصر مطلقا فان قلت يمكن قلب الاجماع فنقول لا قايل

بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت وفيما عداه بالاجماع المركب قلنا اجماعنا المركب
مقدم لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع في بالاختيار
ينافي الاختيار حتى في المقصر القاصر باختياره اذ يلزم مخالفة العقل القاطع فلا بد
ان نقول باجماعنا المركب لا غير فتامل ثانيا انه على فرض وجود العسر نقول ان
خطاب القضاء مقدم على دليل العسر لكونه اقل موردا منه والعرف يفهم ورود هذا
عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد
خروج الوقت لاصل الاشتغال بالحكم الواقعي التعليقي ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع
الظاهري بخ نقول بالنسبة الى الامر الواقعي التعليقي الاصل البقاء حتى في حق القاصر
واما في المقصر فبالنسبة الى الواقعي بالاصل والنسبة الى الظاهر بالقطع كما بينا فيحصل
بعد الحكم بوجود الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فيتعلق عليه قوله اقض ما فات
فنقول هذا القاصر قد فات منه العبادة بالاصل وكل من فات عنه عبادة قضاها بالنص
فالاحسن الحكم بالقضاء ايضا عند الجهل بالمطابقة مطلقا قاصرا او مقصرا فتامل
بقي الكلام في ان الجاهل الاتي بالمامور به مع جزمه بانه حكم الله الواقعي
وعدم احتماله الخلاف قاصرا او مقصرا ليس عليه شيء اصلا من الاثم وغيره حين جزمه
وان كان قبله مقصرا لان العلم حجة على الاجماع طلاقا للاجماع المحقق وغيره من الادلة
المتقدمة في بحث التجزي على حجية العلم ثم ان الجاهل الاتي بالفعل على وجه الاحتمال
في المطلوبية الواقعية او الحكم حكمه ماذا الحق انه مثل المقصر او القاصر الظان المعتقد
بالتفصيل الذي مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها او بعدمها وما مر
سابقا من ان التقرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد مدفوع بانه يمكن
في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان بناء العقلاء على التسامح في الادلة السنن وانهم ياتون
بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة فان قلت انا نفرض المقصر موضا
لتحصيل العلم الى اخر ازمنة الامكان ففي اخر الوقت يلزم عليه العمل بعد القدرة على علمه
وهو في ذلك العمل معذور للاحالة ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق
الوقت فهو غير مكلف بالاعادة حذرا من التكليف بما لا يطاق واذا ثبت المعذورية

فانه اذا خرج الوقت علمنا بارتفاع الامر الواقعي السابق التخييري الذي كان موجودا في الوقت لكن لا نعلم ان عمله مطابق للواقع حتى يرتفع عند العمل الحكم المردد الواقعي كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التخييري ويبقى الواقعي التعليقي منه

في تلك الصورة تثبت في غيرها بالاجماع المركب ولا يمكن القلب لما مر من لزوم مخالفة العقل
القاطع فلا بد من القول بالمعذورية مطـ قلنا ان هذا مبني على القول بان الامتناع بالاختيار
في الاختيار وان الامر يقتضي الاجزاء مطـ ونحن لا نقول لشيء منهما ثم ان الكلام الى هنا
انما كان في الحكم الوضعي وظهر ان الحق هو التفصيل بين معلوم المطابقة فالحكم المعذورية
مطـ اعادة وقضاء قاصرا ومقصرا وبين غيره فعدم المعذورية مطـ اعادة وقضاء
قاصرا ومقصرا واما من حيث الحكم التكليفي فهل هنا اثم ام المقصر اثم دون القاصر
الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب مستقل عليحدة مع قطع النظر عن اشتراط صحة
العبادة به وعدم اشتراطه وانما الكلام في الاثم الحاصل من جهة الترك العمل بالمامور
به الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع فعليه اثم في الواقع عمله ام لا جهة ترك تحصيل الامر
حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما ما ذكر والاخر ترك المامور به الواقعي
واما القاصر فلا اثم عليه في شيء من الجهتين فان قلت الفرق في المقصر بين مصادفة
الواقع من باب الاتفاق وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمذهب العدلية للزوم
الجبر فيما لو اتى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع بضرب من الاتفاق دون الاخر
مع تساويهما الا في الاعمال الاختيارية فعقاب احدهما واثابة الاخر جبر وظلم فلا بد من اما
عقابهما او اثابتهما قلنا هكذا زعم الفاضل القمي ره ويرد عليه نقض وحل اما
النقض فلان ذلك الفاضل قال في بحث مقدمة الواجب انها ليست بواجبة
وان العقاب انما هو على ترك المامور به الواقعي ففي مثل الصلوة الى الجهات الاربع من
باب المقدمة العلمية للمطلوب الواقعي لا يكون العقاب عند ترك الجهات الا على ترك
الصلوة الى القبلة والثواب ليس الا عليها والمقدمات لم يتعلق بها خطاب من الشارع
مطـ وبجميع اقسامها ولازم ذلك ان الاتي باحدى الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع
للامتثل ولا عقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بذلك المصادفة ولم يات بسائر
الجهات فلو صلى الى جهة ولم تصادف الواقع لعوقب على ترك ذي المقدمة وهو الصلوة
الى القبلة كما انه لو صادف في تلك الصورة لكان مثابا من جهة الاتيان بالمطلوب
النفس الامري وليس عليه عقاب على ترك المقدمات وانت خبير بان اللازم ذلك القول

واما من حيث الحكم التكليفي

فی تقرا

تطابق

انه لو ان مكلفان بصلوتين الى جهتين صادف احدهما القبلة دون الاخر من باب الا
لكان المصادف للواقع مثابا دون الاخر وكان الاخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدل
هنا ويلزم فيما نحن فيه على ان القايل في بحث ذلك مقدمة الواجب كثيرا ظاهرا انه لم
يقل احد ان ذلك خلاف قواعد العدل واما الحل فهو ان الصلوة الصادرة من المفتريين
من حيث انهما فعلهما اختيارية وان لم يكن الاصابة وعدمها اختياريا ولا شك في ان
الامر لو قال لعبده اني اطلب منكم الشئ الفلاني واثيب على اتيانه الواقعي واعاقب على
تركه النفس الامري وما اريد المقدمات ولا اوجبها ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها
بل عقابي يتعلق على ترك مطلوبي هذا باي نحو كان وثوابي يتعلق بهذا باي طريق كان
اتيانه وان الامتثال وعدمه عندي يدور مدار الاتيان وعدمه في الواقع فمن اتى
به فهو مثاب وممتثل ومن لم يات فهو عاص ومعاقب فان مطلوبي هو وجود اصل
المطلوب في الخارج فلا ريب ح في انه يجوز اثابة من اتى بالمطلوب لما قال من ان المدار
على اتيان المطلوب في الواقع ويجوز عقاب من لم يات به مع قدرته على الاتيان وان كان
عدم مصادفته للواقع بضرب من الاتفاق اذ عليه ان ياتي حتى يتيقن بعد ما علم ان
المطلوب نفس الشئ ويحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان المولى قال اني اعاقب على
ترك المطلوب الواقعي فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصابه لان المولى قال من اصاب
بالواقع فقد امتثل باي نحو كان ولا ريب ان فعلهما كلاهما اختياري فيثاب احدهما
على الاتيان ويعاقب الاخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها اختياريا لكن
العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فلاحظ وتامل المقام الرابع
في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اي بالوجوب والندب وعالما بالجنس اي
باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا وفيه مرحلتان الاولى في انه
يلزم تحصيل العلم بالوجه اي بالفصل ام لا الثانية ان صحة العبادة مشروطة بهذا
العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيها في بادي النظر البراءة والاصل
في المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع على ان العلم بالوجوب والندب ان
كان شرطا لكان واجبا ايض وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايض فاذن يكون

ح مسائل الشخص جاهلا بالفصل وعالما بالجنس

الاصل

الاصل في المرحلة الاولى بضم الاجماع المركب وتقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب
ايض كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراط لكن لما قام الحكم بالوجوب بضم الاجماع
موقوفا على اعمال اصالة الاشتراط في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه
بعض فلا بد من اقامة دليل اجتهادي على الوجوب في الجملة لينطبق على المذهبين
في اجراء الاصل وتحسم مادة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى للنزاع في الاصل عند
الشك في الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم بالوجه امور الاول الاية الشريفة فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وحذف المتعلق يفيد العموم اي كل ما لا تعلمون من الاحكام
كما هو الظاهر فاسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر اما مطلق اهل العلم فيشمل
المجتهد او خصوص الامام ع فيتم في نايبه بالاجماع المركب فتامل الثاني ان تميز الواجب
عن المندوب قد يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت وجب عليه الاقتصار على
القدر الواجب فح لا بد من التميز ويتم الوجوب في غير تلك الصورة بالاجماع المركب
ولا يمكن القلب ايض بان يق لا يجب عليه التميز في سعة الوقت وكذا عند الضيق
للزوم الحرج والمرج ان قلنا بانه يختار عند الضيق اي جزء شاء وجوبا والاخر
ندبا فيثبت من ذلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك
الغير كاف في اللزوم الثالث الشهرة لان المسئلة الفرعية واما الكلام في المرحلة
الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية بل يراجع فان
طابق فمعذور والا فلا فهو كالمقصر والقاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكما ووضعا
لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل ومن جهة الاولوية
القطعية بالنسبة الى القاصر والمقصر الجاهلين بالجهل الساذج الصرف وبالاجماع
المركب فان كل من قال بالمعذورية في الجاهل الصرف قال بها هنا ايض في المقام
الخامس في ان المعاملات المتعلقة بها العبادات التي لا يشترط القربة فيها كستر
العورة واباحة المكان ونحوها هل يكون العلم بها شرطا في صحة العبادة ام لا بعد
الاتفاق على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات
المتعلقة بالعبادات وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات

ح مسائل المعاملات المتعلقة بالعبادات

مسائل

حكمهما من حيث الجهل حكم نفس العبادة لا من حيث نفسها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل
باصل العبادة اذا لم يحصل له القربة وصدرت منه صدورا اتفاقيا لم يحصل الامتثال
بخلاف تلك المعاملات فانه ان صدر الشرط المعاملي ولو بلا قربة او بلا شعور لم
يضر في الامتثال باصل العبادات المتقربة بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا
في تلك الشروط لانها معاملات المقام السادس في ان العلم بالاحكام التي ليست
بحيث يحتاج اليها دائما بل قد يتفق احيانا كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس
بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما يعم به البلوى كاحكام الشك وبين غيرها من المسائل
النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوها من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس
في اغلب الاحوال الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم في القسم الاول لا الاخير للاجماع على
عدم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد من المسائل التي تعم به البلوى ثم ان
العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام ليس بشرط ام شرط
لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها والاشتراط فيما لم يتفق فيه كصلوة لم يشك
فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق وغيره كالجهل بنفس العبادة
والحكم بعدم الاشتراط مطلقا لا من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام بالعلم
والجهل والحق عدم الاشتراط حتى في الصلوة التي وقع الشك فيها مثلا فان بنى
مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال بالقربة ثم تبين مطابقة الواقع
كانت صحيحة فالحكم هنا حكم الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما بالمطلوبية
جزء وشرطا ووجوبا مع شكه في الركنية وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل واذا
اخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية بان لم يعلم كون هذا الشخص
مجتهدا واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم
علمه بلزوم الاخذ من المجتهد لتقصيره وتوهم ان الاخذ منه كالاخذ من ابيه وامه
في جواز الاخذ من كل احد فالحق في التفصيل الذي مر في الجاهل السارج من التفصيل
ضابطة ضبطية اختلفوا في التخطئة والتصويب وفيه مقامات

اربعة

اربعة الاول في العقايد الثاني العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات
التي لا يستقل بحكمها العقل وعليها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل
بحكمها العقل ولم يقم عليها دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقام الثالث
الضروري لينطبق على كل الاقوال التي في المقام الرابع لا ان يكون المراد منه مطلق
القطعي حتى غير الضروري والعجب من بعض الفحول حيث رتب المقامات المذكورة كما
ذكرنا وقال في المقام الثالث ان الظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على
المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزما ثم قال في المقام الرابع
اي فيما لم يكن عليه دليل قطعي انهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال
القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه تعالى نصب على الحكم دليلا قطعيا وانت خبير بان
جعل القسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي فيما لا كان عليه دليل قطعي
بالمعنى الذي فسره في المقام الثالث مناف لعد القول بوجود دليل قاطع على الحكم
من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري
منه لينطبق القول المذكور في المقام الرابع على القسم فيه اما المقام الاول
فجمهور المسلمين فيه على ان المصيب فيه واحد ونقل عليه وعلى ان المخطي اثم كافر ان
كان نافيا للاسلام فعند الجمهور المصيب واحد والباقي مخطي غير اثم وقال الجاحظ
ان الباقي مخطي غير اثم وقال العنبري ان الكل مصيب والحق في مقام الاصابة وعدمها
عدم الاصابة وان المصيب واحد والباقي مخطي والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم
وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجود المعاد الجسماني وعدمه وجواز الخرق
وعدمه وهكذا وفي مقام الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فهو اثم وبين القاصر
فلا اثم عليه لعدم فرض القصور حذرا من التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العقل
انما الاشكال في وجود الصغرى اعني القاصر في العقايد وامكانه وعدم امكانه
ولا دليل وكلا دليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجود القاصر فعلى مدعي
عدم الامكان البرهان فان قلت البرهان الاجماع المنقول على ان المخطي في العقايد
مقصر لا محالة لاجماعهم على ان المخطي اثم من دون تفصيل فلا بد ان يكون مقصرا اذ

بالاجماع اذ لا اثم على القاصر قطعا وبداهة مضافا الى الاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافا الى عموم الايات الحاكمة بان الكفار في النار

فنقول ان الكفار اما كلهم قاصرون لزم من دخولهم النار مخالفة قواعد العدل واما بعضهم قاصرون وبعضهم مقصرون لزم التخصيص في الايات المخالف لظواهر اللفظ وان كلهم مقصرين فالمطلوب ثابت قلنا اما الاجماع المنقول فمدفوع بعدم حجية في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية الشريفة فمجملة سلمنا عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسير علي بن ابراهيم قوله جاهدوا فينا بانهم صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم اخرجها عن ظاهرها واما نحن فيه سلمنا لكن المراد من جاهدوا اما الجهاد مع الرسول واما الجهاد مع النفس واما الجهاد الاجتهاد في احكام الدين وعقائده اما على الاول فالاية الشريفة عما نحن فيه واما على الثاني فيرد عليه اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالاية ح لزوم الاجتهاد في العقايد واستفراغ الوسع فيها وثانيا ان المراد بمجاهدة النفس اما مطلق مخالفتها باي نحو كان فهو بط لانا نرى ان بعضا من طرق المجاهدة لا يهتدى بها الى سبيل الله سبحانه بل هي مبعدات واما مخالفتها بنحو خاص من المجاهدة فنقول هذا النحو الخاص قد لا يكون ممكنا للمكلف اذ يحتمل عدم امكانه فعلى من يدعي امكان ذلك لكل احد دائما البرهان واما على الثالث فهو خلاف الظ لانه مجاز بالنسبة الى لفظ جاهدوا الذي ظاهره الوقوع بين اثنين على ان هذا النحو من الاجتهاد الخاص الموصل الى المط ايضا قابل لعدم الامكان فمن اين تحكم بامكانه لكل احد دائما واما عموم الايات ففيه اولا ان الكافر في تلك الايات منصرف الى الكفار المتعندين المقصرين الساترين للحق بعد ظهوره فلا يشمل الكل حتى يقال ان الكل قاصر بانضمام اولوية بقاء اللفظ على حقيقته وعدم ارتكاب التخصيص وثانيا انه على فرض العموم وعدم الانصراف الى ما ذكرنا لا بد من التخصيص والاخراج عن العموم لان الكافرين منه عدم

عموم الايات

ود

وله افراد خارجية وافراد ذهنية لم تخرج من كتم العدم ولا تخرج بعد ذلك ولان الداخل في النار الافراد الخارجية لا مطلق الافراد حتى الذهنية فالمراد ان الكفار كلهم في النار الا الافراد الذهنية فلا مفر من ارتكاب التخصيص وثالثا انه لا شك في وجود القاصر في الكفار وان بعضهم مستضعفون من جهة العقل وهذا بديهي سيما في النسوان والولدان في اوايل بلوغهم فلا بد من اخراج القاصر عن الايات وارتكاب التخصيص فنقول ان اراد هذا المستدل انه لا قاصر بين الكفار اصلا فهو فاسد بداهة ان لم نقل ان الاغلب قاصر وان اراد انه لا قاصر بين المجتهدين وان كلهم مقصرون ففيه انه بعد ثبوت وجود قاصرين مطلق الكفار يصير الشك في الموضوع في حق المجتهدين فلا نعلم ان كلهم من صنف المقصر ام بعضهم قاصر فمن اين لك اثبات ان كل مجتهد مقصر اذا اخطاء فان قلت ان خروج بعض من الافراد وهو القاصر من غير المجتهدين معلوم لنا للعلم بوجود القاصر في غير المجتهدين من النسوان والولدان في اول البلوغ وانما الشك في خروج بعض المجتهدين ايضا عن عموم الاية لكونه قاصرا ام لا عدم خروجه لكونه مقصرا وليس فيهم قاصر فهذا الشك في زيادة التخصيص في الايات والاصل عدمها ولازمه كون كل مجتهد مقصرا وهو المطلوب قلنا التخصيص الذي اثبتناه ليس تخصيصا افراديا حتى اذا شك في قلة الخروج وكثرته يتمسك باصالة قلة التخصيص والخروج بان يكون هناك اخراجات عديدة فيجري الاصل بل التخصيص الذي اثبتناه تخصيص نوعي او صنفي و قلنا ان القاصر خارج بكل افراده لكن يشك في ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج ام لا حتى لا يخرج فالشك في الحادث بل لو كان افراد القاصر اغلب جوزنا الاستثناء ايضا اذا كان الاستثناء صنفيا لا فرديا فتم ورابعا ان غاية ما لزم من عموم الايات هو دخول كل الكفار المقابلين للاسلام في النار كما هو الظاهر من اطلاق الكفر لا دخول كل مخطي في العقايد ولذا كان من فرق الاسلام في النار كما هو المدعى فيما نحن فيه فالاية لا تفي بالمطلوب وهو كون كل مخطي في العقايد اثما مقصرا هـ‍ــذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الايات بان انصراف الكفار بالمقصرين المعاندين مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر صفرا اجماليا

اوكان اللفظ عاما وكان القاصر اندر الافراد وكلاهما ممنوعان وابطال الثانى بان
عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض
الشمول فالكلام انما هو فى الافراد الخارجية والثمرة تحصل فيها واذا سلمت ان كل فرد
خارجى مقصر اثم فلا كلام معك لان مطلوب الخصم ح ثابت بانضمام اصالة عدم التخصيص
ثانيا واما المقام الثانى اعنى الفرعية من العقايد العقلية فالحق فيه من حيث
الاصابة هو العدم كما عليه الجمهور وان المصيب واحد حذرا من اجتماع النقيضين فى
مثل قبح الظلم والعدوان وعقلية الحسن والقبح وعدمها ونحو ذلك من المسايل ومن
حيث الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فالاثم والقاصر فلا لما مر من الاتفاق ولكن
النزاع فى امثال ذلك مع الجمهور فى ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا
بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفاء فلا معنى للحكم بالاثم على من اختفى
عليه بلا تقصير والكلام فى الامكان وعدمه هو ما مر من انه ممكن بل هو موجود
غالبا فى مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد فى حقهم دعوى امكان الوصول
الى الواقع دائما واما المقام الثالث كالفرعيات العملية الضرورية من العبادة
والمعاملة فقالوا فيها ان المصيب منها ايضا واحد وهو الحق واما من حيث الاثم والعدم
ففيه ما مر من التفصيل واما امكان الخفاء والعدم ففيه فى هذا المقام خفاء لكن
بعد التامل يظهر الامكان نادرا فى غير المجتهدين واما المجتهدون المتفحصون ففى امكان
الخفاء عليهم لاجل عروض الشبهات شبهة لكن لو راينا احدا انكر واحتمل فى حقه الشبهة
اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير فى المنكرين وهذه الغلبة معتبرة عندهم فى هذا
المقام ثم ان ما ذكرناه من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو فى الاخرة واما فى الدنيا
فلا يبعد القول باجراء احكام الكفر عليه واما المقام الرابع فاختلفوا فيه فى التخطئة
والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله تع فى الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن
كل مجتهد فى هذا المقام حكم الله تع فى حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله
غير اثم وقيل ان الله سبحانه فى كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطى
معذور لا اثم عليه وهذا قول اصحابنا لكن قال فى العدة الذى اذهب اليه ان الحق فى

اختلف العلماء فى التخطئة والتصويب

واحد

فى واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطيا فاسقا ويمكن تاويل كلامه بان ذلك اذا كان
اجتهادهم بالقياس والراى كان فى اجتهادهم تقصير لكن فى الوجهين ان الاجتهاد فى
القسمين المذكورين فيهما اثم اصاب ام اخطاء فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة
الخطاء اذا عرفت ذلك فهنا مقدمات المقدمة الاولى فى تحرير محل النزاع فاعلم انه لا
سبيل الى القول بكون نزاعهم فى تعدد الاحكام واتحادها فى الواقع فى تعدد الاحكام التى
هى مدلولات خطاب الشارع بان يتنازع فى ان مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد
ام احكام عديدة بحسب الاشخاص لاتفاقهم على ان المراد من الخطابات الشرعية بالذات
معنى واحد اى حكم واحد نعم يمكن ان يتعدد تكاليف المشافهين بحسب افهامهم لا ان
المراد من الخطاب متعدد بان استعمل لفظ واريد منه معان ولا الى القول بكون النزاع
فى تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لاتفاق الكل على تعدد
الاحكام الظاهرية وان الكل مصيب لحكم الظاهرى والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض
القطع بانه حكم ظاهرى مع ان ما ادى اليه راى المجتهد لو لم يكن حكما ظاهريا له لزم التكليف
بما لا يطاق بل النزاع فى ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطابات فى الاحكام هل
هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود بالذات للشارع فى الواقعة احكام عديدة مختلفة
بالنسبة الى الاشخاص لا ان يكون المقصود الذاتى واحدا وكان تعلق التكليف بغيره
عند عدم امكان الوصول اليه من باب البدلية والاكل الميتة وبعبارة اخرى تلك
الاحكام الظاهرية متعددة من حيث الظاهر فى الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية
كما هى الظاهرية ام الواقعى منها واحد لا غير وبعبارة اخرى هل تلك الاحكام متعددة
ظاهرا لتعدد الاراء مثل الاحكام الواقعية المتعددة فى خصوص شىء واحد لتعدد
الموضوع ام لا مثلا صلوة الظهر للحاضر اربع وللمسافر ركعتان وللواجد الماء كذا و
لفاقده كذا وللمريض كذا وهكذا فان كل ذلك حكم واقعى فى صلوة الظهر لكن لكل محل
وموضوع وهل الاحكام الناشية عن تعدد الاراء فى الواقعة الواحدة كلها احكام
واقعية ايضا مثل تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات فى صلوة
الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل المقصود الذاتى فى الواقعة الواحدة امر كلى مشترك

متعلقة بين الاحكام الظاهرية الناشئة عن تعدد الاراء وليس خصوص كل مامورا به ام
الكلي القدر المشترك ليس مامورا به هو خصوص الافراد المختلفة بالعلم والجهل وهذا
مبني على مسئلة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ماسوى العلم
والجهل ام بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فعلى الاولين يكون متعلق الحكم
الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن
والقبح بالعلم والجهل فيختلف الحكم بهما ايضا فيتعلق الحكم الا بالكلي بل بالخصوصيات
المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعي فيكون مذهب المصوبة ان
الاحكام الواقعية في مثل الخمر متعددة بتعدد الوقايع الخاصة المسبب ذلك التعدد
من تعدد الاراء لا ان الواقعية الواحدة فيها احكام عديدة فلا تناقض بين قولنا
ان المصوبة قالوا ان واقعة واحدة احكاما عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة
عندهم واحد في الواقع فان المراد بالواقعة في الاول هو المطلق الكلي القدر المشترك
كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاراء وفي الاخير الواقعة الخاصة
الحاصلة في هذا الكلي بحدوث راي المجتهد فان هذا لا يتعدد حكمه بل هو واحد بالنسبة
بالنسبة الى كل مجتهد واما نفس الكلي فيرد عليه باختلاف خصوصياته احكام
عديدة فلا تناقض ولو قلنا في مسئلة الحسن والقبح بان كلا منهما ليس لكونه ذاتيا
او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان لازمه
امكان كل من التخطئة والتصويب في الاحكام ثم اعلم ان ظاهر بعضهم شمول النزاع
للموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلي ووجد القبلة
الى جهة ثم اجتهد ووجدها الى جهة اخرى وانكشف فساد الاجتهاد الاول فان
قلنا بالتصويب كان معذورا والا فلا وفيه ان تعميم النزاع بحيث يشمل الموضوع
الصرف فاسد اولا بان عنوانهم انما هو في الاحكام الفرعية والحكم الفرعي ماخوذ
في معناه الكلية والخصوصيات خارجة عن الاحكام والموضوعات جزئيات فلا
تشملها العنوان وثانيا بان التصويب في الموضوع غير معقول كالعقايد فان
الكعبة مثلا لا يعقل تعددها بتعدد الاجتهاد وثالثا بان النزاع لو كان شاملا

فيما

فيما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا اسندوا القول بالتخطئة الى كل الامامية
ومع ذلك تنازع الامامية في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او الامور
الذهنية او الخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية وقال بعضهم انها للامور
الذهنية ولا ان القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب في الاحكام ولا في الموضوعات
لكن القول الثاني يستلزم التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون
القبلة مثلا موضوعة للامر الذهني فيتعدد القبلة اذا تعدد الامر الذهني ويصير
ذلك تصويبا فظهر ان الامامية في الموضوعات الصرفة مختلفون في التصويب والتخطئة
فلو كان الموضوعات داخلة في هذا النزاع لزم كونهم متفقين على التخطئة لاتفاقهم في محل
النزاع على بطلان التصويب وهذا يكون تناقضا بين اتفاقهم هنا وخلافهم ثمة في مدلولات
الالفاظ فلابد ان يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم تناقض ثم ان الحق
جريان النزاع هنا على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة وبان الحسن والقبح
ليسا عقليين فيجوز على هذا القول اختيار التصويب مطلقا والتخطئة مطلقا والتبعيض كما هو
ظاهر المقدمة الثانية قالوا الاصل مع التخطئة لاصالة عدم تعدد الاحكام
الواقعية واصالة عدم الاصابة بالواقع بعد القطع بعدم الاصابة قبل الاجتهاد وفيها
نظر لانه لا شبهة في تعدد الاحكام ظاهرا وانما الشك في ان هذه احكام واقعية مطلقا
ام لا بمعنى ان الواقع والظاهر متحدان ام لا فالتعدد موجود والشك انما هو في وجود
الجهة الواقعية وعدمه فلا يجري الاصل لانهم قد اصابوا احكاما لله تعالى متعددة لكن
لا يعلمون انها مقصودة بالتبع الا واحد منها ام الكل مقصود بالذات فيكون احكاما
واقعية ايضا فلا معنى لاجراء اصالة عدم تعدد الحكم الواقعي وايضا المخطئة قائلون
بان واحدا من الاحكام الظاهرية في البين واقعي اجمالا فنقول ان اصالة عدم الاصابة
اما تجري بالنسبة الى الكل لزم نفي المقطوع اجمالا او بالنسبة الى البعض لزم الترجيح
بلا مرجح فتم وايضا الشك في الحادث لانه اصاب بعد الاجتهاد بحكم لكن لا يعلم انه
واقعي ام ظاهري حرف فالشك في الحادث لكن الحق ان الاصل مع المخطئة لانهم
يقولون ان حكم الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقة بل هي

احكام فى نظر المكلف نعم لزوم العمل بالمعتقد حكم من الاحكام سار فى كل الاحكام المعتقدة
فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمعتقد واحد لا يختلف بالاداء واما الاحكام الظاهرية
فليست باحكام حقيقة بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم الواقعى والاصل عدمه
فتم واما اصالة عدم الاصابة فهى جارية من حيث الشك فى اصابة الحكم فى كل واحد
من المجتهدين لكن من حيث المصيب شك فى الحادث واما وجه بطلان الوجه الثانى فى ذلك
الاصل فظاهر المقدمة الثالثة القول بالتصويب يتصور على وجوه الاول ان الحكم
تابع للحسن والقبح وانهما يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل فحدوث الحكم والجهل محدث
للصفة والصفة يتبعها الحكم فراى المجتهد محدث للحكم ويكون الاحكام معلقة على ارائهم الثانى
انه تم اوجد احكاما مقصودة بالاصالة ويطابقها اراء المجتهدين فهو اعليهم الثالث
انه تم اوجد احكاما واقعية ويطابقها اراء المجتهدين من باب الاتفاق لا محالة الرابع
انه تم لما علم ان الاداء يتعلق بالاحكام المخصوصة فجعل لاجل علمه بذلك احكاما واقعية
فيطابقها اراء المجتهدين وكل من الثلثة الاخيرة يناسب مذهب الاشاعرة القائل بعدم
تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق مع المخطئة وان
التصويب باطل اولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما
فى الحسن والقبح وقد مر ان لازم ذلك التخطئة وان لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات
حتى العلم والجهل التصويب فقول بعض الامامية بذلك فى بحث الحسن والقبح ينافى اجماعهم
هنا على التخطئة وثانيا بانا قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم واحد
وان كان الاحكام فى الواقع متعددة وح نقول ان اتحد الحكم الواقعى فهو والا لزم على الشارع
الترجيح بلا مرجح فى ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات دون الاخر مع كون
الكل احكاما اصلية ذاتية فلا بد ان يقال ان المقصود بالذات واحد وانه المراد من
الخطابات وثالثا بانه لو كان هنا احكام اخر غير ما هو المراد من الخطابات وكان كلها
مقصودا بالذات كالامر بالرجوع الى ذلك المراد من الخطاب الذى هو واحد من الاحكام
المقصود بالذات والفحص عنه والوصول اليه مهما امكن دون غيره كما هو المتفق عليه
بين الفريقين ترجيحا بلا مرجح فتم ورابعا ببناء العقلاء فانهم عند وجود اوامر

القول بالتصويب يتصور على وجوه

نواهى من مواليهم اذا قال لهم المولى ان اصبتم بالمرادات الاولية والا فاعملوا بمعتقد انكم
تفهمون ان المقصود بالذات واحد وما عداه مقصود بالتبع والعرض وخامسا بالاجماع
المحقق على التخطئة وسادسا بالاجماعات المنقولات التالية حد التواتر وسابعا
بالايات الثلث من لم يحكم بما انزل الله فانها دلت على ان فى كل واقعة حكما منزلا ولولا
يجوز التعدى منه فان قلت المراد من الايات ان كان المنزل على سبيل الخصوص اى
المرادات من الخطابات لزم كون المجتهدين فساقا كفارا اذ لا مجتهد يعلم المرادات
وكل حكم بها فى كل الفقه فلا اقل من الخطاء ولو فى حكم وان كان المنزل ولو على سبيل
العموم اى ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مرادا من الخطاب ام لا فهذا لا يلائم
التخطئة بل يجامع التصويب فلا دلالة فى الايات على المقصود قلنا المراد الاعم لكن الظاهر
منها ان واحدا من الاحكام المجوزة مقصود بالذات دون ما عداه والظاهر منها وجوب
مقصود بالذات للشارع فتم والحاصل انا نفهم من الايات ذلك فان شئت فقل المراد
الاخص وان شئت فقل المراد الاعم وثامنا ما ورد فى النبوى المشهور من ان الحاكم
اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنا
لقوله اخطاء وهذا الخبر وان كان واحدا لكن الاصحاب تلقوها بالقبول فان قلت
لعل المراد الاصالة بالمراد من الخطاب والخطاء فيه لا فى الحكم فيخرج ح عن محل الكلام
لوقوع الوفاق على امكان الخطاء بالنسبة الى الخطاب قلنا اذا كان المراد الاصابة
والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان كل الاحكام متاصلة مقصودة
بالذات وغير مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطاء المراد واصاب بحكم اخر اصلى واقعى اجر
واحد ولمن اصاب بالمراد اجران فان قلت هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة
اذ على التخطئة نقول وان كان الحكم الاصلى واحدا لكن المجتهدين المساويين
فى استفراغ الوسع اذا اصاب احدهما بالحكم الاصلى واخطاء الاخر لا بد ان يكونا متساويين
فى الاجر لانهما متساويان فى الافعال الاختيارية اذ المفروض ان الخبر فى شان غير
المقصرين فى استفراغ الوسع فان المقصر لا اجر له اصلا على الظاهر اصاب ام اخطاء
وبعد التساوى فى الافعال لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل قلنا

الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسألة بقدر لا يتعطل به الاحكام فمن استفرغ وسعه
المعتد به لم يجب عليه ازيد من ذلك بل يستحب الفحص الزائد الاختيارية ان لم يوجب
التعطيل ففي تلك الزيادة المستحبة نقول ان المجتهد لو اصاب لسبب تلك الزيادة من
الفحص فله اجران وان اخطاء في تلك الزيادة فله اجر واحد وان استفرغ المخطي وفحص
زائدا على الواجب بقدر المصيب وكان الاصابة اتفاقية للمصيب لان المستحب لا يمكن فيها
تعدد اجر المصيب وان كان اصابته اتفاقية ووحدة اجر المخطي وان تساوى مع المصيب
في الاستفراغ والفحص الا ترى ان شخصين لو اجتهدا او سعيا في طلب زيارة الحسين ع
وتساويا في الافعال الاختيارية فوجد احدهما الطريق من باب القضية الاتفاقية
وحضر خدمته دون الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيارة والاخر
للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باب شايع في المستحبات فنقول ان
مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزائد المستحب
لا في القدر الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل وهل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب
من باب الاستحقاق ام من باب التفضل ظاهر الخبر الاول وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة
من الافعال التوليدية للمجتهد وهي افعال حقيقية فيصح الاستحقاق بالفعل التوليدي زايدا
على السعي المولد لذلك الا ان يقال ان الاصابة هي الموافقة الاتفاقية وهي ليست بفعل حقيقة
المكلف توليديا ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التوليدية افعال
مع انه لو كان هنا فعل توليدي وقلنا انه فعل حقيقة وصار استحقاق الزايد من الاجر
بسببه لما احتيج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحب بل يتم في الواجب من الفحص
ايضا فالاحسن ان يقال انه من باب التفضل وان مورد الخبر المستحب من الفحص والعقل
وان كان عاجزا عن ادراك وجه التفضل باحدهما دون الاخر الا انه واقع بالوجدان
وتاسعا بالنصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد كونها
متواترة ووجه الدلالة ان قوله حكما الظاهر منه ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة
لا التمكن كما هو الاصل في المنونات فيكون المعنى ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة
يقولون بتعدد الحكم في الواقعة فان قلت المصوبة يقولون بان لكل واقعة حكما لكن

الحكم

الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم قلنا الظاهر
من الواقعة هو نفس الكلي القدر المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم
والجهل واذا كان حكم نفس الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرا
الخبر المروي في نهج البلاغة عن علي ع المقطوع متنا الصريح في بطلان التصويب واما ما
لا يستعمله المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برايه لاجل دلالته على وحدة حكم الله
سبحانه ظاهرا وواقعا فهو غير صحيح اذ المنفي بالاجماع هو الجزء الدال على وحدة الحكم الظاهري
ويبقى الجزء الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض وما يقال من ان مراده ع بطلان
العمل بالقياس والراي لا مطلقا فهو باطل اذ ذلك ينافي الاستدلال بهذا الخبر على بطلان
التصويب فانه بعد تسليم ان مراده ع هو ابطال العمل بالقياس والراي يكون المراد
اتحاد حكم الله سبحانه بالنسبة الى التعدد الحاصل من القياس والراي ويكون الوحدة
اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو صح التصويب
لزم من صحته عدم صحته ومن وجوده عدم وجوده لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد
ان يكون صوابا عند المصوبة وهم لا يقولون به وفيه اولا انهم يقولون بالتصويب في
الفرعيات لا في المسألة الاصولية التي هي من العقايد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا
عن شاذ وكلامه مادل فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان لكل
مجتهد واقعي له لا لكل احد فراي احد ليس حجة على اخر وواقعيا له بل لنفسه والقايلون
بالتصويب لا يبالون على القول بان التخطئة واقعية للقايل بها فتامل ثم اعلم ان ثمرة
النزاع لو عممناه للموضوعات الصرفة تظهر فيما لو اجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف
فساده فان قلنا بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية فلا
يتصور الامر بالاعادة واداء الامارات لانه اتى بالواقعي الاولي وان قلنا بالتخطئة
وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية وان الحسن لا يتعلق الا بالقدر المشترك الكلي
وانه مورد القبح والحسن وجب الاعادة الا ان يرد دليل على عدم وجوب الاعادة
كفهم العرف وهو مفقود نعم ذلك في البدليات الجعلية صحيح لا في البدليات العقلية
كما فيما نحن فيه من المثال فلا مقتضي لسقوط الامر بالواقع بعد سقوط الامر بالعمل

بالمعتقد فالقاعدة اذن اشتغاله بالمطلوب الواقعي الذي تعلق به الامر والحسن فبعد
وجود الامر الواقعي الاولى بعد انكشاف الفساد اذا كان البدل عقليا لا جعليا وقد يكون
باصل الاشتغال وقد يكون لقاعدة التخطئة فانها تقتضي بقاء الامر الاولى و وجوده لان
مذهب التخطئة ان الحسن والامر انما تعلق بالواقع وهو لم يات به قطعا كما هو المفروض
فلا بد من الاتيان به باجتهاد بعد كشف الفساد قطعا نظرا الى تلك القاعدة كما انه لا بد من
الاتيان به فيما هنا الاصل الاشتغال فان قلت لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في بحث
الاجزاء فلا اعادة عليه فلا يلازم القول بالتخطئة الاعادة قلنا القول بالاجزاء حتى في
العقليات لا يجامع القول بالتخطئة فالقول به ح سهو لما ذكرنا من الدليل الاجتهادي
اى القول بالتخطئة وتعلق الحسن والامر بالواقع الذي هو واحد قطعا وهو لم يات به
قطعا في المثال المفروض فلا بد ان ياتي به بعد كشف الفساد والحاصل ان ثمرة القول
بالتخطئة ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان البدل عقليا مع قطع النظر عن الاصل اللفظي بعد
دليل من الشارع على الخلاف ومنها انا ان قلنا بالتصويب جاز الاقتداء بمن بنا في رايه
او راى مجتهده مع راى الماموم او راى مجتهده لان صلوة الماموم واقعية كالامام وفيه
انه لا بد من ملاحظة الادلة الدالة على جواز القدوة فان دلت على انه يجوز القدوة بمن
يصح صلوته عند الماموم وباعتقاده لم يصح القدوة مط سواء قلنا بالتخطئة او التصويب
وان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عند الماموم وباعتقاده لم يصح القدوة
مع المخالفة سواء قلنا بالتخطئة او التصويب نعم لو دل دليل على انه يصح القدوة بمن
صلوته صحيحة في الواقع ولا يجوز القدوة بغيره تترتب الثمرة المذكورة اذ على التخطئة
لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفة اعتقاد الامام مع الماموم بخلاف
ما لو قلنا بالتصويب فان حكم كل مجتهد واقعي في حقه لكن نحو هذا الدليل غير موجود
بل لو وجد لكان دليلا على التصويب ويترتب الثمرة ايض لو دل الدليل على جواز القدوة
عند المخالفة اذا علم ان صلوة الامام واقعية دون ما اذا لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية
صلوة الامام ح الا على التصويب ولا يمكن على التخطئة نعم لو كان الدليل دل على وقد بنى
انه على التصويب يجوز للحاكم انفاذ حكم الحاكم السابق لا على التخطئة ومنه ما مر من الثمرة

الرابع

(٢٦٦)

السابقة بعينه بل الظاهر وقوع الاجماع على لزوم الانفاذ اذا لم يعلم ببطلان حكم الحاكم
السابق بان كان ظانا في المسئلة نعم اذا علم خطاه لزم عليه الحكم بالخلاف ضابطة
المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب على كل مكلف
الاجتهاد عينا بل هو واجب كفائي عند اكثر الامامية وبعض القدماء منهم مع فقهاء
حلب اوجبوا الاستدلال على كل احد واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل بمناقشة
العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة
متنا ودلالة او ان الاصل في المباح ومن المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه
ودلالته والنصوص محصورة وبعض البغداديين من المعتزلة على انه لا يجب على العامي
الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان يراجع المجتهد ويذكر المجتهد له ادلة الطرفين
ويحول الترجيح على نفسه فيرجح ويأخذ باحد الطرفين وهذه المرتبة انزل من سابقها
في الاجتهاد اذ في السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه ثم اعلم ان الاصل في الواجب
الذي شك في انه واجب عيني او كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين في الواجب
الكفائي فانهم قالوا ان الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيئين احدهما تعلق الوجوب
على كل المكلفين اولا والثاني الكل اثم عند عدم صدور الفعل عن احد منهم ويفترق
في شيء واحد وهو ان العيني لا يسقط بفعل البعض وعدم سقوطه ولا ريب ان الاصل
ح بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الاحكام مضافا
الى اصل الاشتغال فمقتضى تلك الاصول العينية فان قلت قد يكون الشخص عند تعلق
التكليف فاقدا لشرط الوجوب كالصبي فلو مات احد وصلى عليه بعض وبلغ هذا الصبي
بعد صلوة البعض فان كان الواجب عينيا تعلق به الصلوة على الميت مثلا قبل دفنه
وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص
الفاقد التكليف والاصل البراءة عنه فيكون الواجب كفائيا لاصل البراءة بالنسبة
الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ولا سيما الاباحة فيما كان الشيء اولا
مباحا ثم صار واجبا وشككنا في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد
للتكليف حين تعلقه ايض فلا معنى لاطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة

شك في حدوث

الى كل الاشخاص قلنا لما تمام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة الى
الاشخاص فتعارض الاصلان من الطرفين بضم الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال واستصحابه
واردة على اصل البراءة واستصحابها فيكون الاصل مطلقا العينية هذا تاسيس الاصل
بالنسبة الى نفس الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال المذكورة فالحق فيه انه ان كان
الاجتهاد بالمعنى الذي يدعيه فقهاء الحلب او بغداد قد راضيضنا بين الفرق الثلثة
في مقام الامتثال وبراءة الذمة وكان النزاع في كفاية التقليد ايض وعدمها فالاصل
مع فقهاء حلب وبغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكل ويكون قول المشهور خلاف
الاصل وان لم يكن الاجتهاد بالنحو المذكور قد راضيضنا بل يدعي المشهور لزوم التقليد
عند دوران الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد
ويدعي المخالف عكس ذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل
بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عينا ايض كما يقوله فقهاء حلب او بغداد لان الاجتهاد
الذي هو عمل المكلف بظنه اقل محذورا من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاد
نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا بل هو واجب كفائي
للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الاصحاب وللاجماعات المنقولة المتواترة وللاية الشريفة
لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجبت اوجب النفر على البعض لا على الكل ولقوله تع
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك انما يتم اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل
العلم وللزوم العسر الشديد بل التكليف بما لا يطاق المستلزم لاختلال نظام العالم
ولبناء العقلاء كما يظهر من ديدنهم وسيرتهم فان بناءهم واعتقادهم على الكفاية فان
قلت غاية ما لزم من الادلة نفي العينية بالنسبة الى الكل لم لا يكون واجبا عينيا على
البعض وهم المستعدون القابلون وواجبا كفائيا على من عداهم ولا يلزم الترجيح بلا
مرجح ايض فلا بد من الحكم بالتبعيض بالنحو المذكور قلنا نفي التبعيض يظهر من الادلة
المذكورة ايض كالاجماع على الكفائية بالنحو المذكور دون التبعيض فالتبعيض المذكور
خلاف الاجماع ويدل عليه اية النفر ايض واية السؤال ان ثبت واذا ظهر ان الوجوب
كفائي فاعلم ان الواجب ح ان يوجد المجتهد بقدر ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة

اما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد لم الاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايض لازما للمرافعة
وهي لا يكون الا في حضوره فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد
للمرافعات عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد وعلى هذا مع قلة
المجتهدين وعدم كفايتهم يكون القادرون عليه كلهم اثمين مقصرين ثم ان مراد من قال
انه يجب الاجتهاد عينا ويكفي فيه معرفة الاجماع او النصوص الظاهرة والا فالرجوع
الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص او الاصل اذا وجدها بغير اجتهاد في مباني
تلك الادلة واقامة الدليل على حجيتها وغير موارد الحجية بالدليل وعدمها واما انه يأخذ
بها مع العلم بحجيتها عن الماخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليدا او الكل مشترك الورود
في ان الاقتصار في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم
للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافا الى ذلك الادلة المتقدمة وكذا الاول ويرد
على الثالث ايض ان ذلك الشخص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزه في الاصول
ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك ايض ليس اجتهادا في الفقه بل هو
تقليد محض واما قول البغدادين ففيه ايض ما سبق مضافا الى ان العسر ح يرد على
المجتهد في بيان الادلة لكل عامي وافهامها اياه ضـــــــبطــــــة اختلفوا في وجوب
تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسئلة
فيجدد النظر فان وافق راية الاول اخذ به والا فبالاحق ورابعها الوجوب ان مضى زمان
ويتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الماخذ والحق ان المجتهد اذا لم يعتقد
بطلان دليله الاول ولا يتردد فيه ترددا عقلائيا بمعنى انه التفت الى الدليل تفصيلا
وتردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد قطعا او ظنا او تردد فيه بالنحو
المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام هو وجوب التكرار مط لقاعدة الاشتغال
لان صورة تجديد النظر قدر متيقن في الصحة ولا يجري اصالة البراءة عن وجوب تجديد
النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديد النظر للاحكام المامور بها من الصلوة
وغيرها فان تجديد النظر ليس واجبا نفسيا بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا محيص
من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول بين يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية

خلاف
في ... ان ا
في وجوب تجديد النظر
وعدمه

وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايض لما كان قابلا للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام
لكن الحق عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرنا هنا لاستصحاب صحة الاجتهاد السابق
المستلزم لصحة البناء عليه ولاستصحاب جواز البناء على الحكم السابق والاجتهاد السابق
ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي تعلق بذمة لسبب الاجتهاد السابق وللزوم العسر
والحرج على المجتهدين في وجوب تجديد النظر مطلقا واما وجوب التجديد في صورة
الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد الالتفات اليه تفصيلا فللاجماع او الشهرة ما
العظيمة ولا يكافؤها الاصول المتقدمة بعد تأييد اصل الاشتغال بها والعسر ايض
منتف اذا عرفت ذلك فاعلم انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد
على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق يبني العمل حين النظر الذي هو زمان
المهلة على الاجتهاد السابق فلو يضيق الوقت عمل على اجتهاده السابق حتى يجدد
النظر ولعله اجماعي من الموجبين لتجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد فاما
ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد
الاول من دون حاجة الى تجديد نظر الاجتهاد الاول واذا اراد النظر تفصيلا يبني ايض
حين النظر على الاجتهاد الاول بطريق اولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد
الاول من دون تجديد النظر الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان
كل من لم يوجب التجديد في صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب
هنا ايض مضافا الى ان بناء العقلاء على ذلك فيهذين الدليلين يرد اصل الاشتغال
المقتضي للتجديد بل الحق اخراج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر في
الاجتهاد السابق والقطع بانه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يبني على الاجتهاد
الاول من دون فحص لان ما صار بزعمه مفسدا للاجتهاد الاول قد زال باعتقاده
على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد بفساده
فهل بناء حين النظر على هذا الاجتهاد الفاسد او على التقليد او على الاحتياط وجوه
لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان
الاحتياط اقرب فهو اللازم والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات

تفصيلا

فيمن علم ان مقلده ... رجوع مجتهده عن ...

تفصيلا فيبني على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقا باجتهاد اخر للاستصحاب المتقدمة
واما في صورة الاعتقاد بالفساد فلما انقطع تلك الاصول باعتقاد الظني او القطعي كما ان الظن
وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه فاذا تركنا التفصيل المذكور بحالها التردد ضابطه
اذا علم المقلد رجوع مجتهده على المسئلة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقاءه
على الراي الاول لمجتهده وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء والاولوية فان
المجتهد اذا لم يجز له البقاء على رايه الاول فمقلده بطريق اولى فان قلت لا اولوية لان
المجتهد اعتقد بفساد الراي الاول بخلاف مقلده قلنا المقلد ايض يعتقد بالفساد اذا اطلع على
عدول المجتهد واعتقاده بفساد رايه الاول واذا لم يجز له البقاء على الراي الاول لمجتهده فهل
عليه تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني ام مخير بينه وبين تقليد غيره مقتضى الاشتغال
الاول لانه القدر المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذاتي الذي كان حاصلا للمقلد قبل
الاخذ بالراي الاول لهذا المجتهد فان قلت بعد ما اختار راي ذلك المجتهد انقطع التخيير
ولزم عليه العمل براي هذا المجتهد وحرم عليه غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
ولو تبعا مضافا الى ان عمله براي غيره حين ما كان مقلدا لذلك المجتهد كان حراما اجماعا
كما هو الظاهر فيستصحب هذا ويؤيد اصل الاشتغال قلنا الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة
عرضية حاصلة من اختيار قول هذا المجتهد واذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقي التخيير
الذاتي بحاله وانما انتفاء عدم التخيير العرضي لاجل طريان الحرمة العرضية والمفروض انها
قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير اما ذاتية فالمستصحب
ممنوع راسا واما عرضية فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاء واما امر مردد بين الامرين
فنقول القدر المتيقن موجود في البين وهو الحرمة العرضية وقد انتفت فبقي التخيير الذاتي
بحاله فالاصل اذن بقاء التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال ان اختيار
قول هذا المجتهد قد احدث امرين حرمة العمل بقول غير المجتهد حين تقليده وفساد العمل
اذا كان بتقليد الغير فنقول ح الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل بعد
عدول الراي فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فتأمل ويسلم اصل الاشتغال عن
المعارض فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني وهل يجب على المجتهد اذا

عند دانه اعلام المقلدين مهما امكن ام لا الحق لا لاصل البراءة ومثل ذلك في الموضوعات
موجود فيقولون لا يجب اعلام من يرتكب الحرام او يستعمل النجس جهلا بالموضوع او نزل
واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات
والاحكام وهل المقلد بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالخيار في
طرح بعض واخذ بعض ام يعمل لكل فتاويه كما كان الى ان يعلم تفصيل الحق انه ان كان المشتبه
قليلا في كثير ام كثيرا في كثير لم يعتبر العلم الاجمالي ويعمل كما كان لا ستصحاب المتقدمة وعدم وجود
دليل على اعتبار هنا بالعلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء على ما ذكر وان كان قليلا في قليل فهل
هو بالخيار ام لا بد من القرعة ام من طرح الكل ام من العمل بالكل كما كان وجوه اوجهها
الاخير للاستصحابات المتقدمة وفقد الدليل على اعتبار هنا الاجمالي عند عدم امكان الوصول
الى المجتهد فتم ضابطة الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة العلم
بين الناس فعلا او قوة فيما يتعلق بامور معاشهم المطابق ذلك الرفع لرأي المجتهد الرافع
للخصومة والفعل والقوة قيدان للخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة
بالقوة فكما لو اتى بكر بالغة رشيدة الى الحاكم واستاذنه في تزويجها بزوج بغير اطلاع
وليها فحكم الحاكم بقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها وبين وليها بان لك الخيار في
تزويج من شئت فتلك الواقعة لما كانت من شانها الخصومة البعدية ولا تفاوت
في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت والفذت او الانشاء كقوله
تصرف في مال زيد او خذ منه دينك كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول السورة
واجبة او يقول اقرأ السورة في الصلاة ثم ان هذا التعريف قد يقال انه غير منعكس لانه
لو شهد عدلان بان فلانا شرب الخمر وامر الحاكم بسبب الشاهد او بعلمه بحده يقال انه
حكم الحاكم بحده مع انه لا خصومة اصلا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في تصديق الشاهد
وتكذيبه الشهود فعلا اذا كان الشاهد موجودا او قوة اذا حكم الحاكم بعلمه لكن تعميم الخصومة
الى ذلك من خفاء ايضا لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر الخبر
بالصيام يقال انه حكم بان اليوم اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع
الخصومة بالقوة وهي انقضاء العدد واجل الديون ونحوها لكن فيه ان الجنايات

يختلف

يختلف فالاحسن ان يقال انه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تناف وصحة سلب فهو الحكم
خصومة كان ام لا فيشمل ح كل افراده ويطرد التعريف وينعكس والفتوى هو الاخبار عن
حكم الله سبحانه بلفظ الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثل
ان امرأة ابي سفيان اتت النبي ص وقالت زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المصيب ما
يكفيني وولدي فقال ص لها خذي لك ولولدك ما يكفيك فيحتمل ان يكون غرضه
الحكم باخذها وتقاصها من مال زوجها بقدر كفايتها وفيها الخصومة بالقوة لحمله
بصدقها وعدم الحاجة الى الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون غرضه بيان حكم الله
سبحانه بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التعدي من تلك الواقعة الى جواز مطلق التقاص
في الحقوق اذا ابى عنه من عليه الحق ان كان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب
الحكومة ودفع الخصومة والناظر في الفرق انما هو بقصد الحاكم فان كان قصده رفع الخصومة
فهو حكم والا فلا ضابطة اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم
الحاكم بحكم واقعة خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر
نقض ذلك الحكم ام لا وهل ذلك المجتهد الذي حكم اولا بالتزويج من دون اذن
الولي بمقتضى رايه اذا تبدل رايه يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلان رايه
الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلان راية الاول
ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن
الولي الشاملة للابتداء والاستدامة ومقتضى اصالة الفساد هو النقض في جميع تلك
الموارد الثلث لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي وهو
لزوم الهرج والمرج كلها دلت على عدم جواز النقض في المقام الاول واما المقام الثاني فالاجماع جماع
المركب الظني بينه وبين المقام الاول واطلاقات الاجماعات المنقولة والدليل العقلي وبناء
العقلاء كلها دلت على عدم جواز النقض فيه ايضا وبيان الدليل العقلي انه ربما يكون راي
المجتهد يتبدل مرات في مسئلة فلا بد ان يحكم في حق الزوجة المفروضة كل يوم بزوجة
شخص وهو خروج عن النظم وهرج ومرج واما المقام الثالث فلا دليل فيه على عدم
جواز النقض فيبقى القاعدة واصل الفساد واطلاق ادلة الاشتراط بحالها فيجوز النقض

واما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات ففاسد اذ الحكم لا يكون الا في المعاملات
ثم اعلم انه اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى فعمل هو ومقلده برهة من الزمان
فتبدل راي المجتهد فهل الاعمال الصادرة قبل تبدل الراي حكمها ماذا والحق ان يقال ان
الاعمال السابقة على تبدل الراي اما ان يكون اثرها باقيا الى زمان تجدد الراي مثل انه افتى
او لا بعدم انفعال القليل الملاقي للنجاسة فتوضا منه وكان اثر الوضوء باقيا الى زمان
تبدل رايه وحكمه بالانفعال او لا يكون اثرها باقيا مثل انه توضا او صلى بذلك الماء وصلى
وفي اليوم الثاني تبدل رايه بعد انتقاض وضوئه السابق اما في القسم الاول فلا يجوز له
البناء في الاعمال الاتية بعد تجدد الراي على العمل السابق بان يصلي مع ذلك الوضوء مثلا بعد
ذلك بل لا بد من تجديد الوضوء بالماء الطاهر على رايه الجديد فالحكم التكليفي الحاصل
من الاجتهاد السابق انتقض بل الحكم الوضعي ايضا فيطهر بدنه وثوبه بعد عن الماء المستعمل
او لا بزعم الطهارة فيحكم بنجاسة ما لاقاه القليل الملاقي قبل تجدد رايه ويغسل كله بعد
تجدد الراي وهكذا فلا يشرب العصير العنبي لو تجدد رايه بحرمته بعد فتواه بالاباحة
لما ذكر من الاجماع في هذا القسم مضافا الى قاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء
واطلاق ادلة انفعال القليل بالملاقاة مثلا واما القسم الثاني فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة
والقضاء ام لا مقتضى التخطئة واصل الفساد وبناء العقلاء ادلة جزئية السورة مثلا	واطلاق م
وهو لم يقراها باعتقاد عدم الوجوب هو لزوم الاعادة عليه وعلى مقلديه ومقتضى
ادلة القضاء عند الفوات هو القضاء ايضا عليهما لكن الحق عدم الوجوب الاعادة والقضاء
عليه وعلى مقلديه اذ لو لزم الاعادة لزم هتك حرمة الشرع حيث حكم بعد بذل جهد المكلف
بشيء ثم حكم بانه غير صحيح فان العقلاء حينئذ يذمون الشرع ويهتكون حرمته ويقولون
على الشارع اما قدرت على اقامة حكم كلي لا يكون فيه تلك المزاحمة والاتيان بعد الاتيان
بل اهل العقول يقولون لا اعتماد بهذا المجتهد حيث انه كل وقت يحكم ببطلان ما افتى
به وباعادته ثم باعادة ما اعاد وهكذا وليس ما نحن فيه من قبيل لزوم اعادة
الجاهل القاصر بعد بذل جهده فانه ليس مثل ان يقول الشارع افعل كذا وان هذا حكمك
الواقعي ثم يرجع عنه ويقول انه لم يكن صحيحا والحاصل ان الهتك والاستهجان موجود

هنا دونه وهذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء مضافا الى انه اذا ثبت عدم الاعادة
ثبت عدم القضاء بالاولوية والاجماع المركب او بلزوم الهرج في القضاء دون الاعادة
مضافا الى سيرة المسلمين اي الاجماع العملي من المجتهد والمقلد على عدم الاعادة والقضاء
وجوبا وان كانوا يفعلونه احتياطا مضافا الى قاعدة الاجزاء لان الادلة الشرعية دلت
على جواز التقليد والعمل بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد مثل امرهم باخذ معالم دينهم
عن زرارة او يونس وكذا الادلة الشرعية دلت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات ولا
ريب ان ظاهر تلك الادلة اللفظية والبدليات الجعلية في تلك الموارد وهي البدلية على
الاطلاق وانه يفهم عرفا وجدانا على الادلة الدالة على لزوم العمل بالاحكام الواقعية كما
انه لو قال لا صلوة الا بطهور ثم قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك يفهم عرفا قيام الطهارة
المستصحبة مقام الطهارة اليقينية وان انكشف الفساد بعد العمل فح نقول ظاهر تلك الادلة
اللفظية المجوزة للتقليد او للاجتهاد في الموارد الخاصة البدلية على الاطلاق انكشف الفساد
ام لا فلا اعادة في تلك الموارد ولا قضاء وفيما عدى تلك الموارد يتم الامر بالاجماع المركب
فان قلت في غير تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالادلة المتقدمة الاربعة
ويتم الامر فيما عداها اي في تلك الموارد الخاصة بالاجماع المركب قلنا اجماعنا المركب اقوى
لانضمامه بفهم العرف الوارد بسبب ذلك على جانب مقابلة هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد
السابق بل ظن به والا وجب الاعادة والقضاء لسلامة الادلة الاربعة المتقدمة ح عن
المعارض اذ لا يلزم ح هتك حرمة الشرع لعلة حصول القطع بالفساد وهذا
في العبادات واما في المعاملات ففيها مقامان المقام الاول في انه اذا عامل هو او مقلده
معاملة ثم تبدل رايه فهل عليهما نقض المعاملة السابقة ام لا مثل ما لو تزوج هذا المجتهد
او مقلده امراة ارتضع معها عشر رضعات بانيا على الجواز ثم بعد مدة تبدل رايه وحكم
بالحرمة فهل له ولمقلده ابقاء الزوجية على حالها او يجب الفك ادعى السيد عميد الدين ره
في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض ولعله مشهور ايضا فمقتضى الاجماع المنقول
والشهرة والتخطئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة اشتراط عدم ارتضاع
الزوجة عشر رضعات الشاملة لصورة الابتداء والاستدامة هو وجوب النقض على

المجتهد واما على المقلد فيجرى فيه الاربعة الاخيرة لكن يمكن الفرق بينه وبين المجتهد بانا
المجتهد متى تبدل رايه واعتقد الحرمة بخلاف المقلد فان له ان يقلد مجتهدا اخر فان
المقلد لم يعتقد بالحرمة وفيه ان لكل فى بقاءه على راى المجتهد الاول بعد تبدل رايه
وبقاءه على الجواز براى مجتهد اخر خارج عن محل الكلام بل هو فى الحقيقة نقض لراى المجتهد
الاول هذا والاظهر عدم جواز النقض فى المعاملات مطلقا لا للمجتهد ولا للمقلد فى مقامنا
هذا لوجهين الاول لزوم هتك حرمة الشرع اذ قد يتبدل راى المجتهد فى تلك المسئلة
مثلا من الجواز الى الحرمة فلا بد ان يرفع يده عن الزوجة فتتزوج الزوجة باخر اتفاقا
ثم يرجع عن الحرمة الى الجواز فيرد زوجته ثم يرجع الى الحرمة فيرفع يده ايضا وهكذا
فيجر الزوجة كل شهر من زوج الى زوج وهذا هتك للشرع و يوجب عدم اعتناء
الناس به الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكر واما الاستدلال على عدم النقض بان فائدة
الحكومة هى ذلك وعدم الاختلال فلا يخفى خفاؤه اذ لا بعد فى ان يكون الفائدة الاصابة
بالاحكام الواقعية كما هو الغالب لكن فى بعض الاوقات يصير مخفى الواقع بدواعى الواقع
وذلك لا يوجب البدلية عند الانكشاف وعدمه ولا يصير سببا للمعذورية على
الاطلاق المقام الثاني انه اذا عامل هو او مقلده معاملة فهل للمجتهد
اخر نقض معاملة ذلك المجتهد فى معاملة مقلده عند مخالفة الراى وحصول المرافعة
عند المجتهد الاخر ام لا وجهان والحق عدم جواز نقض المجتهد معاملة المجتهد الاخر
ومعاملة مقلد به وان حصل النزاع عنده اذا لم يكن قاطعا ببطلان راى ذلك المجتهد
للوجهين المتقدمين فى المقام الاول مضافا الى الاجماع المركب بين المقامين والى
الاولوية فانه مع تبدل راى المجتهد قلنا بعدم جواز نقض المعاملات السابقة على
تبدل رايه لا يجوز للمجتهد الاخر نقض معاملاته ومعاملات مقلد به بطريق اولى
والى ان العمل بقول غير ذلك المجتهد الذى عمل المقلد وفق رايه لا يجوز لهم بعد العمل
براى ذلك المجتهد كما قالوه والحق لى ان عمل المجتهد بين او مجتهد واحد اذا عامل مع
مقلده لا يجوز اذ ليس للمجتهد العمل بقول غيره هذا فى معاملات العالم
واما معاملات الجاهل من الطرفين فالحق فيها التفصيل بين المطابق وغيره فحكم

بصحة

بصحة المطابق لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق ادلة الصحة عند اجتماع
الشرايط علم او جهل وبفساد غير المطابق لراى المجتهد الذى يقلده لبناء العقلاء
وتبعية الاحكام للصفات واصالة الفساد واطلاق ادلة الفساد عند فقد الشرط علم او جهل
او اطلاق ادلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود وحيث لا شرط فلا صحة لاطلاق دليل
الاشتراط واما الجاهل بالمعاملة من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم البالغة
الرشيدة بغير اذن الولى وهى جاهلة بالمسئلة جهلا ساذجا ثم قلدت مجتهدا يحكم بالفساد
ففيه احتمالات الصحة لهما والفساد لهما والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها والفساد
للزوجة فلا يجوز لها التمكين لكن الاخير خلاف الاجماع وموجب للتشاجر المنافى للغرض
فلا بد اما من ترجيح الصحة لهما او الفساد لهما لكن الصحة للزوج ثابتة نظرا الى عمله
فيتم الصحة فى جانب الزوجة بالاجماع المركب فيصح مطلقا فان قلت يمكن العكس قلنا
اجماعنا المركب اقوى لوروده على صاحبه لفهم العرف الصحة المطلقة عند الاذن لاحد
الطرفين انكشف فساد الطرف الاخر ام لا لافادة الصحة فى جانب العالم اقوى من ادلة
الفساد فى جانب الجاهل بعد تعارضهما بضم الاجماع المركب كفهم العرف وورود الاول
على الثاني واذا كان المتعاقدان فى طرف المعاملة عالمين مخالفين فى الراى اجتهادا
ام تقليدا بان كانت المعاملة فاسدة عند احدهما صحيحة عند الاخر ففى التعيين او
ترجيح الصحة المطلقة او الفساد المطلق اوجه واشكال ثم اعلم ان الحق وان كان
فى المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدل الراى لكن الانصاف عدم خلو المسئلة
من مراعات الاحتياط وان لم يكن لازما فالاحتياط فى المرتضعة بالعشرة والبالغة التى
بعد تبدل الراى بالحرمة طلاق الزوجة لئلا ينجر الى الهرج والمرج بعد تبدل رايه الثانى
الى الجواز احيانا وكذا اذا بايع احدا ثم تبدل رايه فالاحتياط فى مبيعه من البايع الاول
ثانيا لئلا ينجر الى الهرج والمرج اذا اعطاه بغير بيع وتبدل رايه الثانى الى الصحة وهكذا
ضابطة قيل يجوز خلو العصر عن المجتهد وهو الحق وقيل لا يجوز اى يمتنع
عند العقل امتناعا عرضيا لان وجود المجتهد لطف وكل لطف واجب فهو واجب
وللخبر لا يزال طائفة من امتى على الحق حتى ياتى امر الله او يظهر الدجال لنا على الاول

بيان جواز خلو العصر عن المجتهد

مضافا الى اصالة الامكان الوقوع فان وجود المجتهد واجب كفائى لاجل حصول الغرض

وعدم تعطيل الاحكام ولابد فى الواجب الكفائى من وجود من به الكفاية فان وجود

المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطل الاحكام ولابد فى الواجب الكفائى ليس بواجب

ولا بلطف وكما نرى ان وجود المجتهد بقدر كفاية كل الناس فى الفتاوى والمرافعات

مفقود فى زماننا هذا بل يمكن القطع بالبقاء ذلك فى كل زمان ولو لم يجز ذلك لم يقع والوقوع

احض من الجواز فتم واما الدليل اللطف ففيه اولا النقض بالوقوع وثانيا ان اللطف

اما مندوب كما فيما يستقل بحكمه العقل فالاظهار بلسان الشرع ثانيا لطف مندوب

للواجب واما واجب كما فيما لا يستقل بحكمه العقل وهو ايضا قسمان منجز كما فى ارسال

الرسل ومعلق كما فى ظهور الامام عم فان تصرفه عم بلطف عظيم لكن المانع موجود وهو

سوء اختيار العباد فالوجوب معلق اذا ظهر ذلك قلنا ان وجود المجتهد لطف واجب

لكن لعل وجوبه معلق لعدم سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم ولا شك فى انهم مقصرون

فى الاقامة بقدر الكفاية فلا يتم الدليل **المقصد الثانى فى التقليد ضابطه**

قال صاحب لم ره التقليد اصطلاحا الاخذ بقول الغير من غير دليل مثل اخذ العامى والمجتهد

من مثله فيخرج اخذ العامى من المفتى او اخذ المكلف من النبى صم لقيام الدليل فى المقامين

والظاهر ان مراده من قوله بلا دليل هو ان لا يكون دليل على الاخذ فيخرج اخذ العامى

من المفتى اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحته فى الواقع وان كان على الاخذ

دليل لدخل اخذ العامى من المفتى فى التقليد المصطلح بالمعنى الذى ذكره ونحن نقول ان

كان مراده بيان مصطلح القوم فهو ممنوع من قوله ان التقليد الاخذ بقول الغير من غير

دليل على الاخذ بيان المصطلح عنده فلا مشاحة وان كان مراده بيان مصطلح القوم

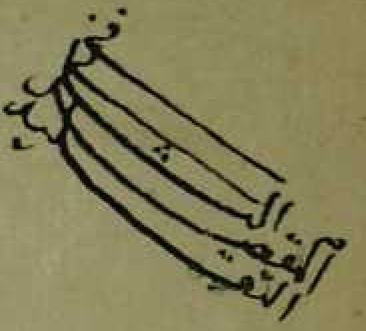
فهو ممنوع بل التقليد عندهم الاخذ بقول الغير من غير دليل ذلك على القول سواء

كان دليل على الاخذ كالعامى من المفتى ام لم يكن كالعامى من مثله فيخرج على ذلك التعريف

الاخذ من النبى صم دون المفتى اما خروج الاول فلوجود الدليل على صحة القول للقطع

بصدق النبى صم او الامام عم للعصمة المانعة عن الخطاء والكذب فنفس قول المعصوم

دليل واما دخول الثانى فلعدم الدليل فيه على اصل القول ويحتمل عنده كذبه نعم



على الاخذ دليل فصاحب لم ادعى انه حقيقة اصطلاحا فى احد الفردين وهو الاخذ من الغير

من غير دليل على الاخذ ونحن قلنا انه حقيقة فى الكلى وهو الاخذ من الغير من غير دليل

على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا على كونه حقيقة فى القدر المشترك لا فى خصوص

الفرد انه لا ريب فى استعمال لفظ التقليد اصطلاحا فى الكلى كما فى قولهم يجوز التقليد

فى الفروع ولا يجوز التقليد فى الاصول فان ذلك مستلزم لتقسيم التقليد الى قسمين

احدهما الاخذ الذى هو مع الدليل على الاخذ كما فى الفروع والاخر الاخذ الذى هو خال

من الدليل كما فى الاصول فلفظ التقليد قد استعمل فى القدر المشترك ومثل هذا الاستعمال

كثير واذا ثبت الاستعمال فى القدر المشترك نقول ان اللفظ حقيقة فيه اذ لم يثبت لنا

استعماله فى خصوص الفرد الذى ذكره صاحب لم فنقول ان الاصل عدم الاستعمال فيه

فلو كان حقيقة فيه لا فى القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضم الاصل المذكور فلابد

ان يكون حقيقة فى القدر المشترك بعد نفى الاشتراك اللفظى باصالة عدمه مضافا الى

انا سلمنا الاستعمال فى خصوص الفرد لكن الاستعمال فى القدر المشترك اغلب فتعين كونه

حقيقة فيه كما هى فى العلايم مضافا الى تبادر القدر المشترك والى عدم صحة السلب بعد

ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظى فتعين الوضع للقدر المشترك واما توهم ان المصطلح

عليه اولا كان هو المعنى الذى ذكره صاحب لم ثم تحقق النقل الى القدر المشترك فهو

مدفوع باصالة عدم تعدد النقل **ضابطه** اختلفوا فى جواز التقليد فى

اصول الدين وعدمه الى اقوال وتنقيح البحث برسم مقامات الاول فى انه هل يجوز

التقليد فيه اصلا بان يسئل عن المجتهد مثلا اعتقاداته ويرسم ذلك فى قلبه ونصبها

فى عينيه والعمل بمقتضاه ويعرف به لسانا وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات والحق

فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهى استصحاب الامر والاجماع المحقق والايات الناهية

عن التقليد فى اصول الدين والايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد

بطريق اولى لانه لم يفد الظن وان افاد فبالمطابقة وانه مكلف بالاحكام وتحصيل

العقايد لوجوب شكر المنعم والقطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال نعم لو كان احد

لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد فنقول فيه ان كان له اعتقاد سابق

في جواز التقليد في اصول الدين

ودين سابق ثم تردد ولم يتمكن من الجزم فعليه في البناء على ما كان عليه سابقا لبناء العقلاء
والتكليف بالزايل تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا
يجوز له الاخذ ممن شاء تقليدا بالنحو المذكور اذ لا دليل على التكليف في المقام الثاني
في انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل
القطع والحق انه ان تمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لاصل الاشتغال والاستصحاب
الامر ولا اجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر داير بين امور التكليف بما لا يطاق.
او الحكم بتحصيل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاول ظاهر وبطلان الثاني
لظهور الاجماع على التكليف فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم المقام
الثالث في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند
ارباب الجدال ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال
النظم نعم لا بد في الحكم بوجوبه كفاية حفظا للاسلام عن الشبهات الباطلة ضابطة
هل يجوز لمن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا
فعليا في مسئلة من المسايل او في الكل لم يجز له التقليد وتلك العمل بما اجتهده اجماعا
وان كان مجتهدا ملكيا مطلقا لم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا في جواز تقليده على
اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والظاهر ان مراد قايله
انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان عدم التمكن لضيق الوقت او لفقد
اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد ورابعها انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره
وخامسها انه يجوز له التقليد اذا صارت المسئلة محتاجة له ويعمل لنفسه
ولا يعمل مقلده الى غير ذلك من الاقوال والحق الثالث لنا على عدم الجواز عند
التمكن اصل الاشتغال والايات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير
المتمكن وبقي الباقي مع ان بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد
من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز
والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن عن الاجتهاد امره داير بين الاحتياط
وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاحتياط والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل

الى

الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح
فان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم فاحدى الامارتين اقوى
فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه اذا جاز
له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى
راجعة الى مسئلة لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد
لذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب
صحته واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد وفيه ان لزوم التقليد قد ارتفع
فصله بعد حصول الملكة اجماعا للارتفاع لزوم التقليد عينا عنه بعد حصول الملكة
وصار على القول بعدم تحريم التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل و
لازمه ارتفاع الجنس ويحصل الشك في ان الحكم الحاصل بعد الملكة هل هو لزوم
الاجتهاد ام التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد للقطع بالانتفاء
واما الصحة فان قلنا انه من توابع التخيير الحاصل من المستصحب في الاستصحاب الاول
فهي ايضا ينتفي بانتفاء المتبوع وان قلنا انها ليست من توابعها بل هي مستقلة بنفسها
فالاستصحاب جار وان شككنا في التابعية والعدم فالاستصحاب جار ايضا واما استصحاب
الحكم الفرعي فهو ايضا غير جار لما ذكر في رد الاستصحاب الاول فان في الاول كان الفعل
مثلا واجبا عينا من دون تخيير وهو قد ارتفع قطعا لما مر واما الجواب عن استصحاب
الصحة الذي قلنا بجريانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا جاريا
لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فلو كان احد منهم غير اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة
لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما مر وهذا كما يكون جوابا عن استصحاب الصحة كذا يكون
جوابا عن الاستصحابين الاخيرين على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل
العقلي المتقدم ضابطة اذا كان المجتهدان متوافقين في الراي في المسئلة
واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذا الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا
لاحدهما وبنائه على ان عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بد له من تعيين من يعمل
بقوله من المجتهدين وان توافقا في الراي وجهان وبعبارة هل يكون اقوال المجتهدين

في بيان توافق المجتهدين في الراي

المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض
حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتواه لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم
على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني ام ليس وذلك مثله بل لا بد من
تعيين مجتهده توافق مع غيره في الراي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن عن اكثر
افاضل المتاخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين فح يحتمل اشتراط التعيين واللزوم
احتمالا عقلائيا نظرا الى السيرة والنقل المذكور فنقول ح ان اصل الاشتغال يقتضي
لزوم التعيين اذا شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القمي ره حجية اصل البراءة
حيث شك في الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين ضابطة هل التقليد
من باب الوصف والسبب بمعنى ان الظن المقلد براي المجتهد هل هو من المرجحات للاخذ ام لا
من ظن بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز اخذه بقول غير الاعلم
بل لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يصح عليه بقول الميت ام لا
سواء كان اولا مقلد المجتهد اخر ام لا الا ما خرج بالاجماع يظهر من بعض انه من باب
الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون مراد القايل الاخر انه
من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد وان ظن بعدم موافقته
للواقع اذا كان ظنا معتبرا شرعا قائما مقام العلم او من باب السببية المقيدة بمعنى انه
يجوز له العمل بقول المجتهد ما لم يظن بفساد قوله واما القايل الاول فيحتمل ان يكون
مراده ان الظن سبب للرجحان اي ظن كان ويحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون
كان يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد اذا عرفت ذلك فاعلم انه
لا دليل على كون التقليد من باب الوصف مطلقا ولا من باب السبب مطلقا بل الحق التفصيل
لان الموارد ثلثة احدها ان يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان اولا مقلدا
لاحد ثم ظن بقول غيره فح الاستصحاب يوجب بقاءه على تقليده الاول وطرح الظن ثانيها
ان يكون هناك قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول امره ودار امره بين تقليد الاعلم
وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وان كان الظن على
خلافه وشك في جواز تقليد غير الاعلم وان كان الظن معه فح مقتضى الاشتغال الاخذ

في بيان ان التقليد من باب الوصف او السبب

الثالث

بالقدر

بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر
المتيقن موجودا كما لو كان في اول امره ودار امره بين تقليد مجتهدين متساويين وليس
تقليد احدهما قدرا متيقنا بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين
فح نقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط
منفي والاجتهاد تكليف بما لا يطاق والتخيير بين المجتهدين تسوية بين الراجح والمرجوح
والامر دائر بين المحذورين فتعين الاخذ بالارجح وهو من يكون الظن معه فان قلت
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر مطلق وهو يفيد السببية المطلقة قلنا المطلق وارد
في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف وعدمه وانه من اي
باب فهو خارج عن مورد الاطلاق ضابطة في جواز رجوع عن التقليد وفيها مقامات
المقام الاول في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين الذين كان المقلد مخيرا
في تقليد ايهما شاء وكان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه ايضا من قبل تقليد احدهما
فقلد احدهما فالحق جواز رجوعه مطلقا بعد تقليد احدهما سواء كان المجتهدان
متساويين اولا فصار احدهما بعد من قلده اعلم ام لا بان لم يصر احدهما اعلم
او كان احدهما اولا اعلم وقلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم حتى في اول الامر الحاصل
ان كلامنا فيما كان اولا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع
مطلقا امران اصالة بقاء التخيير الاولي واستمراره واصالة بقاء صحة اعماله اذا
قلد الاخر فانه قبل تقليد احدهما كان تقليده للاخر صحيحا لانه كان مخيرا بينهما
بالفرض فيستصحب صحة تقليده المجتهد الاخر والمعارض للاصلين المذكورين اما
اصل الاشتغال لكون البقاء قدرا متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحابين المذكورين
واما استصحاب لزوم تقليد من قلده اولا او استصحاب الحكم الفرعي الحاصل من تقليده
اولا فهما لا يجريان اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التعليقي اي المعلق
على اختيار ذلك المجتهد وبعد اختياره الاخر قد انتفى قطعا واما اللزوم والحكم
التنجيزي فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض واما
اثبات حرمة التقليد فالاصلان الواردان عليها بعد ثبوت وجوب التقليد في الجملة

في بيان جواز رجوع عن التقليد

اللهم الا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا ريب في ان اختياره في تقليد
ايهما اراد مثل ان يقلد احدهما ثم يرجع موجود وكذا صحة تقليده واعماله على راى كل
منهما في ذلك الوقت واما التخيير والصحة بعد ذلك مشكوك فنقول ح ان الدليل الدال
على التخيير او الصحة له احتمالات خمسة اما ان يكون دالا عليهما قبل تقليد احدهما والا
بقوله ونافيا للتخيير تلك الصورة واما ان يكون دالا عليهما لا قبل التقليد بل بعده واما ان يكون
دالا عليهما في الصورتين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا عليهما
بطريق الكلي الساري فيهما واما ان يكون دالا عليهما اجماعا ولا يجري الاستصحاب في شيء
من الصور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعدم الحاجة ح الى الاستصحاب بعد
فرض وجود مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كذلك ممنوع مع انه
لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر في الثالث واما الخامس فمسلم
القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما او لا فتم سلمنا جريان الاصلين لكن ح
لكنهما معارضان باقوى منهما المتأخر بينهما وهو استصحاب لزوم تقليد من قلده
اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم اولا كان موجودا وكذا الحكم لكن الشك في انه
كان تعليقيا ليرتفع باختيار المقلد غير ذلك المجتهد ام تنجيزيا فيكون دافعا للتخيير
الذي كان قبل فما كان اللزوم والحكم تنجيزيين كانا دافعين للمستصحب الاول
اي التخيير ويكونان مزيلين له لانهما متأخران عنه وان كانا تعليقيين ارتفعا
باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول اي استصحاب
التخيير بينهما فيكون التعارض بينهما من باب تعارض المزيل والمزال واستصحاب
المزيل مقدم ح فتم سلمنا عدم تقدم الاستصحابين غاية ما في الباب حصول
التعارض والتساقط واصل الاشتغال ح سليم عن المعارض مع ظهور اتفاقهم
على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية للاصل الاشتغال
واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق
واطلاق منقول الاجماع والايات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم
المخالفة القطعية للواقع بعد الرجوع اذ حكم الله سبحانه واحد وبعد الرجوع

يعلم

يعلم بالمخالفة في الجملة واما في الاول والثاني وهذا باطل الا ما خرج بدليل في بعض
الموارد ووجه البطلان اباء العقل عنه فان قلت يلزم الموافقة القطعية ايض فيما
اخص الامر بين الامرين قلنا المخالفة القطعية حرام والموافقة القطعية ليست بواجبة
المقام الثاني في انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز
الرجوع عن غير الاعلم او لا والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين اولا
فقلد احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم اولا فقلد الادون على القول
بجوازه لاستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي ولا يصح التمسك باصل
الاشتغال اولا لاقدر متيقن في البين لان منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا لظهور
الوفاق لما ذكروا اما المخالفة القطعية فلا بد في التمسك بها نعم لو كان تقليد الاعلم
ح قدرا متيقنا في الامتثال والبقاء مشكوكا لحكمنا بالرجوع الى الاعلم لاصل الاشتغال
ولا يمكن التمسك ح بالاستصحابين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعي
من البين وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى الجواز فلا استصحاب فتعين الاول لكن بما لم يكن قدر
متيقن حكمنا بالاستصحابين السليمين عن المعارض على البقاء المقام الثالث
في ان الملزم للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول مجتهد وعقد قلبه على العمل به
ام لا بد فيه من العمل والا فيجوز الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم ومقتضى
استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو محل وفاق بين
العلماء في مثل المقام على العمل باستصحاب كما في استصحاب تقليد الميت ونحوه مع جريان
الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال
لكن مع ذلك نحكم بلزوم البقاء وان لم يعمل لا لاجل ان استصحاب التخيير غير جار او غير
معتبر وان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضة ذلك الاستصحاب لاستصحابين
اخرين وهما استصحاب لزوم التقليد السابق واستصحاب الحكم الفرعي وان جاء في
بادي الراي ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الا بعد العمل
في انه الشك بمجرد الاختيار لا تمام له ولا شك في ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن
بيان جريان الاستصحابين فرع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم

بان يكون شرطا اللزوم تحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم ابدا وان عمل الفالانه لو قلد
مجتهد فى وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته له او لاجل تركه
عصيانا او لاجل عدم التمكن منه و قلنا انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين
ما اراد الغسل غير قاصد للوجه اى الوجوب وغير عالم بتعلقه بذمته اذ المفروض ان
له الرجوع ما لم يعمل وهو حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب بذمته فلا
يمكن له قصد الوجوب والالتزام بذلك القول فيكون عمله على قول القايل بالوجوب فاسدا
فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج فى اللزوم
الى عمل صحيح اخر سوى ذلك وننقل الكلام ليس له فى العمل الثانى ايضا قصد الوجوب
لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم ح عليه اذ المفروض انه مختار الى بعد العمل فلا ينعقد
عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده لعدم العمل الصحيح الى الان وهكذا فلا يمكن
ح تحقق اللزوم اصلا فلا بد حتى يصح له الرجوع فى البين او البعد ام منجز فلا محالة
اللزوم متعلق اما معلقا واما منجزا فحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد واستصحاب
الحكم الفرعى فيكون اللزوم تنجيزا ايضا فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم
قبل العمل فنقول ايضا اما وارد ان على استصحاب التخيير ومتعارضان معه فيتساقطان
ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكر ان العمل ليس شرطا فى اللزوم
والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم هل يحصل بمجرد الاختيار ام بوصول وقت
الواجب ام بحصول ضيق الوقت ام بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل ظاهر اللزوم
حين الشروع لا قبله فان لم يكن فى البين اجماع مركب حكمنا باللزوم حين الشروع جمعا
بين الادلة والا حكمنا باللزوم من حين الاختيار وصل الوقت ام لا وضاق ام لا ولكن
الظاهر وجود الاجماع المركب فان كل من قال بعدم اشتراط العمل فى اللزوم قال باللزوم
من حين الاختيار فان نفى الاستصحابان و تم اللزوم من حين الاختيار المقام الرابع
فى ان الملزم للبقاء على فرض كونه هو مجرد الاختيار من دون العلم التفصيلى براى المجتهد
فى المسايل فيكفى البناء الاجمالى بل وان لم يتحقق بعض اذ انه بالفعل ولم يجتهد بعد ام
هو مطلق البناء ولو اجمالا ومع عدم العلم باراء المجتهد تفصيلا لكن بشرط تحقق

ان يوزع انه عند العمل يحصل اللزوم فى الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك اللزوم معلق على اختيار العمل

اليه ح



اراء بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلى باراءه مقتضى الاشتغال الاول لانه
القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير وليس وجود الاجماع المركب معلوما ولا يجرى
الدليل الاجتهادى المذكور سابقا لاثبات عدم مدخلية العلم فيما نحن فيه اى اثبات عدم مدخلية
العلم التفصيلى فلا دليل اجتهاديا يرد على الاستصحاب واما الفقهاء فهى اى اصل الاشتغال فلا
استصحاب الاشتغال وارد عليه ضابطة فى التقليد الاعلم وفيه مقامات المقام الاول
فى ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامان احدهما فيما كان راى الاعلم مخالفا مع غير الاعلم
وثانيهما ان يكون راى الاعلم موافقا مع غيره اما فى المقام الاول فالمشهور فيه وجوب
تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه عندنا وعن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين
تقليد غير الاعلم واما فى المقام الثانى فيظهر من بعض من القائلين بلزوم تقليد الاعلم فى المقام
الاول وعدم لزوم تقليد الاعلم هنا فقال اما فى صورة التوافق فلا اشكال ونفيه الاشكال
اما من جهة لمن تعيين المجتهد ح غير لازم كالخبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد واما
من جهة انه مخير ح فى الاخذ من اى مجتهد شاء وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الاعلم على هذا
عند التوافق اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق فى المقام الاول عدم اللزوم هذا خلافا للمشهور لان
المتصور فى المقام اقسام احدها ان يكون قبل التقليد مجتهد ان احدهما اعلم من الاخر و
ثانيها هو ذلك بعينه لكن كانا متساويين فصار احدهما قبل التقليد اعلم و ثالثها ان يكون
الموجود اولا مجتهدا واحدا ثم قبل التقليد وجد اخر دون من الاول وكان الاول اعلم و
رابعها عكس ذلك مقتضى الاشتغال فى القسم الاول تقليد الاعلم ليس الا ومقتضى استصحاب
التخيير الثابت فى الحالة الاولى اعنى التساوى فى القسم الثانى هو التخيير بعد صيرورة
احدهما اعلم ومقتضى الاستصحاب فى القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذى كان
حين الانفراد واجبا بالاتفاق لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب اذ لزوم تقليده الاتفاقى ح كان
ناشيا عن الانفراد وقد زال بعد وجود الادون فاللزوم العرضى الحاصل قد زال قطعا بعد
وجود الادون واما اللزوم الذاتى فمشكوك من الاول فهذا الاستصحاب لا ينفع واما القسم
الرابع فمقتضى الاستصحاب على فرض حجيته لزوم تقليد الادون ليس الا لكن هذا الاستصحاب
لا يعتبر ايضا اذ بعد وجود الاعلم قد زال فصل ذلك اللزوم العينى اتفاقا فان الحكم بعد وجود

في تقليد الاعلم

المجتهد الاعلم اما التخيير او تعيين الاعلم واذا ذهب الفصل ذهب الجنس فظهر ان الاستصحاب
لا يجرى الا فى القسم الثانى ومن القسم الاول يجرى الاشتغال اذا ظهر ذلك فنقول فى مقام
اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير فى القسم
الثانى هو التخيير ويتم فى غيره بالاجماع المركب فان قلت فى القسم الاول يلزم تقليد الاعلم
للاشتغال وفيما عداه بالاجماع المركب قلنا اقوى لكونه حجة استصحابا وهو مقدم على اصل
الاشتغال وايض الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد ما ذكرناه اذا كان المراد من اهل
الذكر مطلقا اهل العلم وكذا رواية ابى خديجة وعمرو بن حنظلة مع دلالة اية النبأ
بمفهومها على ان العادل لا يتبين عن خبره سواء كان اعلم ام لا لكن هذا مؤيد لا دليل لامكان
ورود الاطلاق فى مقام بيان حكم اخر وهو مطلق القبول من العدل لا فى بيان الاعلم وغيره
كما ان ذلك يمشى فى الاية السابقة وخبر عمرو بن حنظلة نعم يمكن الاستدلال باية النفر
الدالة باطلاقها على التسوية بين المنذرين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد مورد حكم اخر
لان المستفهمين كان بنائهم على عدم التفرقة ولولا استصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم
للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف
المحكى لكن بعد وجود الدليل الشرعى على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك ولا يجرى الاشتغال
ولا الدليل العقلى التعليقى والشهرة لا تعارض الاستصحاب وعدم الخلاف ان كان محققا لا ينفع
فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير فى المقام الاول ثبت فى المقام الثانى بالاجماع المركب
والاولوية القطعية واتحاد الدليل المذكور فى المقامين وجريانه فيهما مع دعوى بعض
عدم الاشكال فى المقام الثانى كما مر فان قلت تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع
فى نظر المقلد قلنا نحن لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم فى الصدر الاول الذى لم يكن مجتهد
قبله حيا وميتا او وجد الاعلم وغير الاعلم ولا نمنع ايض من حصول الظن للعوام الغير المطلعين
باحوال المجتهدين فى الميتين واما البصير من اهل زماننا كما ان كلامنا فيه فلا يحصل له
الوصف بقول الاعلم اذ لا ريب فى ان فى الميتين غالبا من هو اعلم من الاعلم الحى فى زماننا
او مساو له وربما يكون قول الحى الغير الاعلم موافقا بقول الميت الاعلم من الاعلم الحى فمع
ملاحظة المقلد ذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون كلا الحكم علم وغير الاعلم مساويا عنده

فليس

فليس وجود الظن نوعا فى جانب الاعلم مضافا الى ان الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن
على الخلاف فان قلت الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبنائكم
على تقديمه على الادلة الاجتهادية اذا تفاضد بالشهرة قلنا نعم لكن نحن نعلم ان الداعى فى
ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف فى جانبه ونحن قلنا ان الوصف ليس فى جانبه
فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على فساد مدرك المشهور فان قلت ورد النصوص بالرجوع
الى الافقه والاعدل والمفهوم منها ان المناط هو قول الافقه والاعلم قلنا تلك النصوص
فى تعارض النصوص ونحن فى تعارض النصوص لفتاوى فان قلت يفهم منها عرفا ان المناط
قول الافقه ايا ما كان خبرا او فتوى قلنا ان سلمنا فهم ذلك فانما نسلمه لاجل ان العرف
يفهم منه ان الامر بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود فى تعارض
الفتوى ايض لكن قد علمت انا منعنا وجود الوصف فى الاعلم فى امثال زماننا فانتفى ما هو
مناط المقدمية الى تعارض الفتوى نعم فى تعارض الخبرين قول الافقه مظنون حتى فى امثال
زماننا اذ لم يعرض فى تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الاعلمين الميتين
كلا او بعضا مع الاعلم الحى غالبا او دائما حتى يرتفع الظن عنه هذا كله فى الفتوى واما
فى المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما يرفع الى الاعلم وقال الاخر يرفع
الى غير الاعلم فالاجماع فيه مع بعض النصوص قائم على لزوم الرافع الى الاعلم ثم اعلم انه على
تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند مخالفتهما فى الراى يلزم تعيين الاعلم ايض
على المقلد عند موافقتهما فى الراى لاصل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين باللزوم
فى الفرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم فى الثانى منفيه الاشكال عن صورة الموافقة كما مر
وقد مر ان لنفى الاشكال احتمالين وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند
الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره واما الاجب عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد
عرفت ان اصل الاشتغال يرده واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلازمه التخيير
عند الموافقة ايض فى تعيين ايهما شاء لما مر من الاجماع المركب وغيره بل الحق فى صورة
الموافقة الحكم بالتخيير وان قلنا فى صورة المخالفة بلزوم تقليد الاعلم وذلك لان

غاية ما فى الباب ان نترك العمل باستصحاب التخيير فى المقام الاول ونعمل بالاشتغال لاعتضاده بالشهرة
وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة
مضافا الى تأييده بالشهرة المقام الثانى فى بيان المراد من الاعلم وان كنا لا نحتاج الى معرفة
معناه بعد قولنا بعدم لزوم تقليده الا لمراعات الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى
ملكة من الآخر ومع يكون اقوى ضبطا وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط كثيرا وان لم يكن
ضابطا فهل المراد بالاعلم الجامع فهل المراد لثلثة ام الراجح لاحدها واما كثرة التتبع فليس مرادا
من الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة فى الاضبط فانه منها حقيقة
فى العلم الفعلى لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم فى كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى
ملكة لا غيره فان تساووا فى الملكة فالحكم التخيير سواء كان احدهما اضبط ام اكثر استنباطا ام لا
فان الظاهر اتفاقهم اى اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ باقوى الملكة
مطلقا فهذا التبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن بعد ثبوت ان مرادهم ذلك لابد من
معرفة دليل اللزوم فلا تستوحشن من ان نتمسك فى تشخيص معنى الاعلم بالتبادر
مع انه لا نزاع فى معنى حديث او كتاب واما مضى فحكم بالتخيير فى كل الصور المقام الثالث
فى ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم اجمالا بوجود اعلم بين
الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده واما اذا فقد الاجمالى فهل يلزم الفحص على هذا القول
فيكون وجوب تقليد الاعلم مطلقا ام لا يلزم فيكون مشروطا بالعلم بالاعلم مقتضى الاشتغال
تحصيل الاحكام والعلم بها الاول والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضى لعدم لزوم تقليد
الاعلم مطلقا خروج صورة العلم بعد تسليمه وبقى الباقى مضافا الى الادلة اللفظية المطلقة
كآية النفر وآية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم
مطلقا خرج صورة العلم وبقى الباقى فان قلت تلك الادلة على القول بوجوب تقليد الاعلم
مخصصة قطعا ومقيدة بغيره فهى مجملة قلنا نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه
بالاطلاق واما على المختار فلا تخصيص اصلا المقام الرابع فى انه اذا اختلف المجتهدون
فى الورع وتساووا فى العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير

في لزوم تقليد الاعلم

العلم

فالاعلم

فى الاعلم هو التخيير فى الاورع ايضا مضافا الى كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم
لزوم تقليد الاورع والاعدل مع غيره ام لا واما القول فقد فرقوا بينهما فاوجبوا تقليد الاورع
عند التخالف وحكموا بعدم الاشكال عند التوافق وظاهرهم من نفى الاشكال عند التوافق
انه لا يلزم تقليد الاورع ح بل هو مخير فى تقليد من شاء وتعيينه او لا يجب عليه التعيين
ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع التخالف ان كلا من المجتهدين الموجودين يحتمل
تقصيرهم فى الاجتهاد وقلة الفحص او الفتوى تشهيا وهذا الاحتمال فى حق الاورع اهون
فقول الاورع اكثر اعتمادا وفيه ان هذا الوجه جار فى صورة التوافق ايضا فان قلت
عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص
الاورع بل من ايهم اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال كذب غير الاورع لا يضر قلنا
لا شبهة فى ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احد اجتهادا
باطلا ووافق رأيه مع المشهور من باب القضية الاتفاقية او افتى تشهيا ووافق مع مجتهد
صحيح لم يكن قول ذلك معتبرا فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة فاحتمال الكذب
لما كان فى الاورع اقل لابد من الاخذ به لا غير وافق مع الورع ام خالف فان قلت الكلام
فيما كان الكل عادلا وجاز الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعدل فاحتمال الكذب والتشهى
غير مضر فى الاخذ من الورع عند الموافقة قلنا سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن نلزم
تقدم الاورع عند المخالفة مع ان ذلك جار فيه ايض والحاصل انا نقول بعد تسليم تقديم
الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لابد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا
لزوم تقليد الاورع لحكمنا به حتى مع التوافق ايض لوحدة الدليل فى الصورتين وليس
هذا من قبيل تقليد الاعلم عند الموافقة الذى حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم لزوم تقليد
الاعلم عند المخالفة اذ ثمة لم يجر الدليل الذى لتقليد الاعلم عند المخالفة فى صورة
الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فصلنا ثمة وحكمنا هنا باتحاد حكم الصورتين فان
الوجه فى تقليد الاعلم فى صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من
غيره وهذا غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين
اورع والآخر اعلم فعلى المختار من التخيير فى المقامين لا اشكال واما على القول بتقليد الاعلم

والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم ح على الاورع لان المناط الاجتهاد القرب الى الواقع وهو
مع العلم للاعلم وانت خبير بان الاعلم المخالف مع الاورع جهتى رجحان وهما كون قول الاعلم
اقرب الى الواقع من حيث اوكونه مع الاعلم الاستنباط وكونه الظن الاعتبارى معه ايض لان
المشهود قد موافقوله على قول الاورع فيكون الظن الاعتبارى مع الاعلم لكن للاورع ايض
ح جهتا رجحان وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب فى حقه اهون وكون قوله
اقرب الى الواقع فان قلت الجهة الثانية من الرجحان عين الجهة الاولى قلنا ليستا الجهتين
اذ قد ينفك احديهما عن الاخرى فيما لو كان قول الاعلم موافقا للمشهور ففيهما يكون الاقرب
الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفت ان مجرد موافقة المشهور غير كاف فى الصحة والاعتماد
فيكون قول الاورع اكثر اعتمادا لان احتمال الكذب فى حقه اهون فوجد فى هذا الفرض
الجهة الاولى لا الثانية فعلم انهما مختلفتان ففيما لم يكن قول الاعلم موافقا للمشهور يكون
الجهة الثانية من الرجحان ايضا حاصلة فى حق الاورع واذا كان لكل جهتا رجحان وجهتا
مرجوحية فمقولجهة اقربية كل الى الواقع تعارض مع الاخرى فبقى لكل جهة رجحان
ومرجوحية ولا مرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم
مع الاورع نحكم بالخيار بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين على مذهب المشهور فى
المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند التعارض
حتى على تسليم قول المشهور فى المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايض واما
على مذهب المشهور من تقديم الاعلم والاورع عند تعارضهما فالظاهر ان بنائهم على نفى الاشكال
ح ايض كالمقالين الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع ونحن ايض التقييد
عند توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند التخالف لانتفاء
الموجود حال المخالفة لتقديم الاعلم اعنى القرب الى الواقع على فرض تمامية هنا ضابطة
اذا اتحد المجتهد المطلق الحى اومطلق الحى ولم يجوز تقليد الميت عند وجود الحى او تقليد
الحى وفيهم اعلم فلا شك فى عدم جواز التبعيض فى التقليد بل يأخذ كل مسايله من واحد
واذا تعدد الحى وفيهم اعلم فلا شك تساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم منهم فهل
يجوز له التبعيض فى المسايل بأخذ بعض المسايل من مجتهد وبعضها من اخر ام لا مقتضى

ح ... المطلق الحى او مطلق الحى

الاشتغال

الاشتغال اللحيى وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم فى بعض المسايل مخيرا فى الاخذ من ايهم
شاء فيستصحب مدفوع بان الشك ان الجايز اولا هو اخذ كل واحد من المسايل عمن يريد
منهم ام الجايز اخذ كل المسايل من ايهم شاء وعلى الاخير لا استصحاب دون الاول واذا شك
فى الامرين فلا استصحاب فتدبر هذا والحق الجواز للاجماع ولبناء العقلاء فان بنائهم ليس على الرجوع
الى واحد من اهل الخبرة ليس الاول لاطلاق دليل التقليد كاية السؤال والنفر وغيرهما
ثم ان هيهنا اشكالا لايرد على القول بجواز تقليد الميت مط او اذا لم يكن حى ولم يوجب تقليد
الاعلم ايض فانه ح للمقلد ان يأخذ فى كل مسئلة برأى من شاء وانما يجر هذا الى الخروج
عن الدين لان دواعى المقلدين تختلف بالنسبة الى المسايل فيختار فى مثل الصلوة مثلا
فى كل جزء او شرط مختلف فيه نقول من لا يقول بالوجوب ويختار من مسايل الكل والحى صحة
بقول من يقول بالكل وربما يصير صلوته صلوة يقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك
على من يوجب تقليد الحى اذا وجد او يوجب تقليد الميت الاعلم اذ لا يصير ح كثرة فى المجتهدين
الذين يجوز تقليدهم حتى يكون الاخذ بكل اخذ فى مسئلة خروجا عن الدين فى المسايل
المختلفة بل يمكن ان يقع بورود الاشكال على من ذهب من يوجب تقليد الحى ايض اذ على قوله
يجوز التبعيض فى الاحياء وان كانوا الفاضل لزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث
هو وان لم يلزم المحذور على هذا القول بالعرض وهو قلة الاجتهاد غالبا الا ان ذلك القول
من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض
اذا لم يكن اعلم لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالعرض ايض وهو وجود الاعلم لا تخ بين المتساويين
وغالبا بين الاحياء فالحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل تلك الاقوال بالذات
وان وجد المانع الخارجى فى بعض الصور والجواب انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة
القطعية واذا حصل العلم الاجمالى بالمخالفة القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز
التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو بقدر المتعارف
الان بين الناس وهو لا يحصل منه العلم الاجمالى بالمخالفة فان قلت الاشكال المذكور يلزم
فى صورة عدم جواز التبعيض مط ايض فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد ابدا فهو
يقلد مجتهدا كان رايه فى كل مسئلة موافقا لرأى من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز

بقول

التبعيض مطلقا فيلزم من تقليد ذلك المجتهد الواحد الخروج عن الدين ايضا قلنا لا المجتهد يكون
رايه في المسايل بحيث يحصل عنده الاجماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رايه في مثل
الصلوة مثلا بعدم وجوب اجزاء يحصل عند عدم الاتيان بها القطع بان الصلوة التي جاء به
النبي ص ليست تلك الاقوال في تلك الاجزاء ضابطة هل يجب على المقلد مشافهة المفتي
واخذ المسايل عنه بلا واسطة وان سمع قول المفتي من لسانه من وراء الجدار دام له الاكتفاء
بالنقل وجهان مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل اصلا وان حصل
منه العلم واما الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل
وان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن
زيد لكن الظاهر من هذا الخطاب لزوم التفتيش وتحصيل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة
وان كان بالواسطة فلو قال لعبده اسئل الدينار عن الصراف لم يفهم منه السؤال مشافهة
بل اذا علم بالنقل ان الصراف حكم كذا لاكتفى به في مقام الامتثال بامر مولاه مع ان مفهوم
الاية الشريفة انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة
بمفهوم الاية الشريفة فهي رد لمن التزم السؤال بطريق الشفاه وقال بعدم كفاية النقل
مطلقا مع ان اهل العلم يمكن ان يكون المراد بهم الائمة ع فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون
اجماع مركب لعدم الفرق بين الامام ع ونايبه فالدال على لزوم المشافهة مطلقا هو الاصل الا انه
لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع العلمي والمنقول وبناء
العقلاء ولزوم الحرج لولاه والقوة العاملة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده بالشفاه
لغوا او سفها واذا عرفت كفاية النقل في الجملة فصورة حصول العلم من النقل بقول المفتي
مكرر متيقن اذ لولم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايضا بالاجماع المركب والاولوية
القطعية ولازمه عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا والمفروض ثبوت كفاية في الجملة فلا بد
ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول
المفتي ولفظه لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد
وقل ما يحصل العلم بمراد المفتي من لفظه وقلما يحصل العلم بفتواه فلو لم يكف النقل للزم
لزوم العسر مضافا الى الاجماع واما اذا اخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا

ح وجوب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه

بسدود اللفظ فهو معتبر ايضا اذ لو لم يكتف به المقلد للزم عليه اما تحصيل العلم بقول المفتي
او الاحتياط فهو مستلزم للعسر واما الاكتفاء في العمل بقدر ما يعلم انه راي المفتي وطرح
ما عداه فهو مستلزم للخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء
فان قلت حجية خبر الواحد خلافي فكيف تدعي ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي قلنا الخلاف
في الاخبار الواردة عن المعصوم ع لا عن المفتي بقي الكلام في انه لو كان حاضرا عند المفتي مع عدل
ولم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل ايضا ام يجب السؤال
عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب ولا يمكن القلب هنا بان يلزم المخالفة للعقل مع قوة
ضميمة جانب المخالف ثم اعلم ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي
لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فالحق عدم جواز العمل بخبره الا ان يكون
في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء ح غير موجود فاصل الاشتغال عن
المعارض سليم واما ان يحصل منه الظن طبعا فان كان منضما الى الظن الشخصي ايضا فهو
القدر المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا وان كان الظن الطبعي موجودا
او الشخصي مفقود المانع خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان
كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن القياسي والشهرة على القول بعدم الحجية فهو لا يخرج قول
العدل عن الحجية بل يعمل بقوله ح وان لم يفد الظن الشخصي على الخلاف وذلك لبناء العقلاء وان
كان المانع عن افادة الظن امرا معتبرا شرعا واما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر
العدل خبر عدل اخر مثلا وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة الجانب
المخالف كلا او لاعتضاده بشيء اخر فلا بد من ترجيح المعارض والمظنون بالظن الشخصي كما عليه
اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح والاحتياط وطرح الامرين
معا لعلمهما خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد
ح من رجوع المكلف الى مجتهد اخر للاشتغال فانه القدر المتيقن وان لم يكن ذلك فعليه
الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط وان يمكن الاحتياط فهو بالخيار بين الرجوع الى
الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايضا تخير بين قولي العدلين واخذ
باحدهما هذا كله اذا كان تقليد المجتهد في تلك المسئلة بدويا واما لو قلده اولا ثم نسي

القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد ولا
الاحتياط لاستلزامهما بقاء التكليف بداى ذلك المجتهد كما مر عليه ان ياخذ باحد الخبرين
مخيرا ثم ان هذا كله اى التخيير بين قولى العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول المجتهد بطريق
يسير كما هو ظاهر واما خبر معلوم الفسق فالظاهر جواز العمل بخبر عن المجتهد اذا افاد الظن
ولم يمكنه تحصيل المسئلة من غيره لحكم العقل القاطع والحق انه كذلك ايض اذا امكن غيره على
كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى غير الزوج والاقارب الفساق كالاجانب العدول لكن مع العسر
فيجوز رجوعها الى الزوج العامى الناقل وغيره من الاقارب وان كانوا فساقا وذلك العسر
ولزوم الهرج والمرج فى ارخاء العنان للزوجات وهل يجوز للزوجة مثلا ان تمكنت من
من دون عسر وهرج ان تاخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه ام لا الحق لا لان الضرورات
تتقدر بقدرها واصل الاشتغال سليم عن المعارض حـ واما مجهول الحال فحاله كحال الفاسق
فيما ذكر بل سماع قوله عند عدم الامكان اولى ضـــــابطـــــة قيل بجواز تقليد الميت وقيل
بتعين تقليد الحى وفيه مقامان الاول فى جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء والثانى فى التقليد
الاستمرارى وظاهر كلمات الفقهاء واطلاقاتهم فى تلك الحاجبة الضابطة لافادة المقام
الاول فان صاحب لم ره قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على
خلافه ومن اهل الخلاف من اجازه ولا ريب ان ظاهر قوله الرواية عن الميت هو الابتدائى
ونحن نتكلم فى المقامين اما المقام الاول فهو على اقسام قسم يكون الظن فيه فى جانب الحى
وقسم يكون الظن فى جانب الميت وقسم لا تكون ظن على احد الطرفين اما فى القسم الاول
فتعين تقليد الحى للاصل الاشتغال لانه القدر المتيقن لو فرع الاجماع فى هذا القسم على
تعيين تقليد الميت بل اما الحى واما التخيير فالقطع بالاشتغال يحصل اذا اخذ بالحى
الى الدليل العقلى المقرر بوجهين الاول ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والا
وطرح الامرين اى كلا القولين وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحى والاول تكليف بالا
والثانى باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكليف قطعا والرابع كل
والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح لان قول الحى راجح للشهرة والاجماعات
المنقولة فالظن فى جانبه نوعا فتعين الاخير الثانى هو ذلك لكن بطلان الخامس
للظن

في جواز تقليد الميت

للظن النوعى بل للظن الشخصى اذا المفروض ان قول الحى اقرب الى الواقع فى نظر المكلف واما
فى القسم الاخير فكذلك للوجه الاول والثانى من الوجوه المتقدمة واما فى القسم الثانى
فقد حصل التعارض بين الظن النوعى فى جانب الحى والظن الشخصى فى جانب الميت فان قلت
قول الميت متعين اذ لا معارض له وتوهم وجود الظن النوعى اى اطلاق الاجماعات المنقولة
والشهرة مدفوع بان كلمات المشهور ونقل اجماعهم هنا معارض فقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان
النسبة بين كلاميهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموما من وجه فكلماتهم
فى المقامين متعارضة فانكسر صولة الظن النوعى الحاصل هنا من دعويهم الاجماع واشتهار
ذلك القول بينهم بذلك المعارضة وبقى الظن الشخصى فى جانب الميت بحاله قلنا لا تعارض بين
كلماتهم اذ الظاهر من عنوانهم فى بحث جواز تقليد الاعلم وعدمه انما هو بيان ما يجوز فيه الرجوع
الى المجتهدين بالذات كالحيين الذين احدهما اعلم لا ما لا يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت على
قولهم فكلماتهم فى ذلك المقام وان كان مطلقا لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم
لانهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات ينصرف كلامه اليه واما اطلاقهم
فى مقام عدم جواز تقليد الميت فينصرف الا الى علم ايضا فلا تناقض بين الكلمات وبقى الظن
النوعى بحاله وحصل التعارض بين الظنين الشخصى والنوعى فلابد من الترجيح ثم انه لا ريب
فى ان اللازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل
للمقلد كما عن المحقق الاردبيلى وتلميذه من الفاضل القمى ره ايض انما هو تعيين تقليد الميت اذا
كان بالظن فى جانب الميت فما حكيناه من القول بجواز تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب
فى بعض الصور فظهر ان اصل الاشتغال لا يجرى فى تلك الصورة وان الامر داير بين
المحذورين فلا يمكن ترجيح الظن النوعى لاعتضاده باصل الاشتغال فلابد من ترجيح
الظن الشخصى والحكم بوجوب تقليد الميت فى هذه الصورة واما من سوى بين الظنين
فمقتضى قوله التخيير بين الامرين واما نحن فقد رجحنا الظن الشخصى فى بابه فنحكم بتقليد
الميت هــــذا والحق جواز تقليد الميت بدوا فى كل الاقسام الثلثة لان تقليد الميت ابتداء
قسمان قسم كان المكلف حين حيوة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جايزا لكن اتفق
انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجودا حين حيوة المجتهد الميت كذلك والمانعون لم

يفرقوا بين القسمين والجواب عنه كذلك فنقول في القسم الاول بجواز تقليد الميت لا ستصحاب
جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت الذي كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة
حال الجتهد فيتم الامر في القسم الاخر بالاجماع المركب ولا يمكن القلب لان ضميمة اجماعنا وهي
الاستصحاب اقوى من ضميمة القابل وهي اصل الاشتغال فان قلت الاستصحاب لا يجري لان تقليد
المقلد المجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد
موت المجتهد ينتشر ذلك ويصير ترابا فيذهب الاعتقاد لانتفاء موضوعه فلا معتقد
للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد امر لبي معنوي لا جسم حتى ينتفي
بانتفائه كما حققه المحققون في محله وثانيا انا سلمنا عدم ثبوت كونه امرا لبيا لكن لا نم ثبوت
كونه جسما فبقاء الموضوع ايض مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب ولا بقاء الموضوع
لا يستصحب بقاء الحكم وهو الصحة التقليد وجوازه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن
عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقدات موجودة والسبب في
جواز العمل بمعتقداته انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقاؤه بل الاعتقاد انما هو
علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لهما ايض غاية ما في الباب الشك في كونه علة محدثة
فقط لا مبقية ايض او علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة محدثة
فقط لا مبقية ايض اي لا يحتاج في بقائه الى بقاء تلك العلة بل بمجرد حدوث العلة يسبب
لحدوث المعلول ولبقائه كعلية ملاقاة النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة باقية
وان زال عين النجاسة عن القليل لما مر من ان الشك في المقتضي يجري فيه الاستصحاب فان
قلت هذا العالم عالم الغفلة وبعد الموت يحصل الانتباه فبعد الموت يرتفع ظن المجتهد ويحصل
له العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد وبعد الموت لا يبقى مظنون فالظن مقطوع
الانتفاء فلا استصحاب قلنا اولا انا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد حال حيوته فيجري
الاستصحاب فيها فيتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب وثانيا انا نمنع كون العمل بالمظنون من
حيث هو مظنون بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب محدث للجواز كما مر فان قلت فكيف
لا تقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم عدوله عن رايه حال حيوته مع ان المعتقد باق وكذا
نقول في الجواب الثالث عن الايراد الاول قلنا لولا الاجماع هنا لقلنا به ايض لما ذكر فان

قلت المجتهد اذا مات وانتبه يحصل العلم بالخلاف في بعض المسايل فيعلم بالمخالفة اجمالا فيصير
من باب الشبهة المحصورة فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بالكل اذا تم قلنا اولا انا نمنع العلم
الاجمالي بان معتقدات ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع
اجمالا بان المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته فلعل كل معتقدات هذا المجتهد الخاص
كان مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يقتضي غاية ان لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتى
يقطع اجمالا بمخالفة الواقع في اعماله فله العمل بها الى ان لا يبقى الا ما يحصل معه العلم الاجمالي
على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا يتفاوت فيه الحي والميت فان الحي ايض لا يجوز العمل
بجموع اقواله اذا حصل منه المخالفة القطعية فان قلت الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال
قلنا الاستصحاب اقوى فان قلت اصل الاشتغال معاضد بمنقول الاجماعات والشهرة فيقدم على
الاستصحاب قلنا اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لعدم حصول الوصف منها وكذا الاجماعات
المنقولة ناشية عن عدم خلافهم اي المشهور او عن قلة المخالف لاجل ذهاب المشهور فلا
تعتبر ايض ولا يحصل منها الوصف فان قلت اية السؤال صريحة في لزوم تقليد الحي اذ
السؤال لا يمكن الا عن الحي قلنا اولا انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة صم وثانيا ان
المتبادر من الامر بالسؤال مطلق الاستعمال فيسقط الاستدلال وثالثا انا نعد حجية
الاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت عالمون بالحكم وبعد العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن
الاحياء بمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله مضافا الى ما في اصل الجواز تقليد الميت
الى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف
من الاطباء ويعملون بها فان قلت ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل في الاموات والاحياء
قلنا التقليد ايض للتوصل الى الاحكام النفس الامرية وليس مطلوبا بالذات فلا فرق
والحاصل ان ما يتخيل لعدم الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب
وهما موهومان اولا بالتهم المذكورة الداهية وثانيا بالظن الاعتباري للعقل الحاكم بعدم
مدخلية الموت والحيوة في العلم فان العقل والاعتبار لا ينكر بدا مدخلية الا العلم في
مقابل عين الاعلم لكن بين الحي والميت لا يفرق فلا يحصل الوصف من الشهرة والاجماع
المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمراري منه فيمكن ان يق بعدم وجوب

الشهرة فيه اذ اطلاقات بعض عنواناتهم ظاهرة فى البدوى كما نقلنا عن صاحب لم فظهر منه
عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماع المنقولة والشهرة انما هى فى البدوى واما اطلاق
عنوان بعضهم مثل قولهم يحرم تقليد الميت من دون ادراج لفظ النقل او الرواية فهو وان
كان فى نفسه مطلق الا ان انصرافه الى البدوى لكن يمكن ان يدعى شمول اطلاقاتهم للاستمرارى
ايضا لبعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات
ولما لم يعنونوا عليحدة فالظاهر دخوله فى اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوانات الاعم
لكن يبقى الكلام فى ظهور كلمات بعضهم فى البدوى كما نقلنا وكيف كان ففى الاستمرارى احتمالات
ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب
الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير ولزوم البقاء
ان كان الميت اعلم وان كان الحى الاعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات
اكثر وكيف كان فالاصح لزوم البقاء مطلقا لاستصحاب لزوم البقاء الذى كان عليه اذ لم يكن
له الرجوع حال الحيوة ولاستصحاب الحكم الفرعى المتعلق به بتقليد الميت وتوهم ابطال الاستصحاب
للوجوه السابقة قد ثبت فساده مما مر وتوهم عدم جريان الاستصحاب من جهة ان اللزوم
قد ارتفع وههنا قدر متيقن فى البين اعنى تقليد الحى فهو امر دائر بين احد الامرين
اما لزوم الرجوع او التخيير فالفصل السابق اعنى لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعى قد
ارتفع واذا انتفى الفصل انتفى الجنس فلا يجرى الاستصحاب مدفوع بان القدر المتيقن غير
موجود فى البين لاحتمال لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم
عدم اعتبار الاستصحاب لمعارضته بالشهرة والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمرارى
مدفوع بما مر من وهنهما بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منهما واما انه
السؤال فقد مر الجواب عنها مضافا الى ان السؤال موجود فالمعنى بتحصيل الحاصل الله
سئل عن المجتهد حين حيوته تبصرة فيها تذكرة اجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد
اذا صار فاسقا لا بدوا ولا استمرارا وكذا لو صار المجتهد لبعد عهده عن التحصيل عاميا
فاقدا للملكة كلية واما لو صار مجنونا فاقدا للتكليف من دون فقدان الملكة بحيث متى
صار المجنون كان واجدا للاجتهاد ففى صحة البقاء على قوله السابق الذى قلده فيه المقلد

وجهان

وجهان والحق انه لولا الاجماع فى المقام على الحاجة بالفاسق والعامى لالحقناه بالميت فى كل
الاحكام للادلة المذكورة لكن فى تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل ما ذكره فى اموات المجتهدين
انما كان فى الفتوى فانا قد اخترنا فيه التخيير مطلقا وان كان الاحوط الاخذ بالحى اذا كان مقدرا
متيقنا واما المرافعات فلا عدول الى الميت قطعا واما الحكومة اى السلطنة على مال الغائب
واليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بان يكون احد جعله المجتهد الحى قيما على
الغائب مثلا فهل بعد موت المجتهد ينعزل عن القيمومة ام يبقى عليها مستمرا بآن المجتهد الميت
الحاصلة حين حيوته فيه اشكال مقتضى استصحاب الصحة بقاء القيمومة ومقتضى استصحاب بحالها
فساد التصرفات ارتفاع القيمومة لكن استصحاب الاول مزيل فيقدم مضافا الى اشكال انه
يحتمل لزوم البقاء فلا اصل بالنسبة الى الفساد فى البين لان اصل الفساد فى التصرف
البعدى معارض باصل الفساد اذا اخذ من الحى فكما ان الاصل فساد التصرفات عند
البقاء فكذا الاصل فساد التصرفات عند الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب الصحة
ولو فعل المجتهد شيئا حال حيوته واستمراره فلا باس به كما اذا اجر المجتهد ارض
الوقف الى مدة ومات فى اثناء المدة فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد ضابطة
فى شرايط المفتى فاعلم ان كل ما يذكر من الشروط انما هى شرايط صحة الاستفتاء
وجواز العمل به وليس شرطا لنفس المفتى ولا لتحقق افتائه ولا لصحة افتائه
بالذات نعم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم
فتلك الشروط فى الحقيقة شروط صحة الاستفتاء وجوازه ففى التسمية
بشرايط المفتى نوع تسامح فمن الشروط البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبى
المجتهد وان بلغ من التميز والصلاح ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ
قدر متيقن فى الامتثال ويؤيده ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب مضافا
الى اولوية عدم صحة الاستفتاء منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد الفاسق
اذ الفاسق قد يكون له خشية عن الله سبحانه فلا يكذب فى فتواه ولا ينقص
بخلاف الصبى العالم برفع القلم عنه ويمكن القدح فى الاولوية فيما فرضنا فيه
من الصبى الصالح المواظب للطاعات فان قلت نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم

من البالغ الحي فيحكم بانسداد باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينهما بين
تعين العمل بالظن بانه لا بد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا فرد
متيقن في البين ايض وايض نفرض مجتهدين متساويين احدهما بالغ ميت والاخر
صبي حي فيحكم بالتخيير اذ لا فرد متيقن في البين ولا رجحان لاحد الطرفين فلا بد
من الوقف في مقام الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسألة
الاصولية فالقول باشتراط البلوغ مطلقا فاسد قلنا نفرض الكلام فيما كان المجتهد
البالغ اولا اعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم اذا كان هو المجتهد ثم طرء اجتهاد
الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه من المجتهد البالغ و
استصحاب عدمهما من الصبي تعين الاخذ من البالغ وايض نفرض الكلام فيما كان
البالغ اولا حيا ثم مات فالاستصحابان المذكوران في جانب الميت يلزمان التقليد
الميت البالغ وطرح الصبي فقولك لا فرد متيقن في البين في المقامين ممنوع لما ذكر
من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب وليس المراد بالقدر المتيقن المتفق عليه
بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب اتممناه بالاجماع
المركب فان قلت يمكن القلب قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماع الدليل
الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجية على انسداد باب العلم ولعل اقامة الاستصحاب
فالامر معلوم ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم
اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يسمع منه للاصل والاجماع
وبناء العقلاء نعم لو كان جنونه ادواريا سمع منه حال الافاقة اذ لا مانع من
القبول ح ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع منه للادلة الثلثة
المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما
اشكال اذ قد تكون المجتهد اولا مؤمنا ثم يصير من المخالفين او الكفار فمقتضى
الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه عنه فان قلت اصل الاشتغال يقتضي العدم
قلنا انه لا يكافؤ الاستصحاب فان قلت الاجماع الظني انعقد على اشتراط الامرين
قلنا المسئلة اصولية لا يكفي الظن فيها فان قلت الاجماعات المنقولة تقتضي العدم

عن م

قلنا

قلنا هي ظنيات ايض فان قلت ان البناء يدل على ذلك فان من لا ايمان له فاسق فضلا
عن الاسلام قلنا اولا لا دلالة فيها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف
الى الفسق بالجوارح لا الاعتقاد فالصالح بجوارحه والفاسق باعتقاده يمنع
صدق الفاسق عليه او انصرافه اليه وثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق او
صدقه نمنع انصراف البناء الى الفتوى ففتوى الفاسق غير بناؤه فان تمسكت
بالعلة المنصوصة قلنا ان ذلك ح يصير من باب التمسك بالادلة العامة كادلة
حرمة العمل بالظن فح نقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا عمل
فيه بالعلم ولا ندم فيه فان قلت اذا لم يجز الاستفتاء من المؤمن الفاسق فمن المخالف
والكافر بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية وثانيا ان الاولوية ممنوعة اذا فرض كون
المخالف من اتقى الناس نعم يمكن اثبات الشرطين بانه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا فان قلت الكافر لو لم يدع عدم صدقه على المخالف واختصاصه بالكفر المقابل
للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكنه بعموم مصداقه
وكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالاية الشريفة لا تثبت اشتراط الايمان
قلنا كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله ع من جحدكم كافر
ومن حاربكم مشرك فذلك الاطلاق ان كان حقيقة تم الاستدلال بالاية الشريفة
وان كان مجازا فعلاقة التجوز المشابهة فجريان حكم الكافر في المخالف ومن حكم
الكافر المقابل للاسلام عدم سماع فتواه اتفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه
له مثله في الحكم اللهم الا ان يمنع عموم التشبيه في ذلك النصوص ويقال ان الظاهر
من التشبيه ان النسبة مثل المشبه به في شدة العصيان والعذاب فلا بد من الحمل
على ما هو اقرب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انصراف السبيل الى ما نحن فيه لان
كون الافتاء سبيلا ممنوع اما لعدم صدقه عليه او لعدم انصرافه اليه ويمكن
الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الاية لان الافتاء سبيل
عظيم حقيقة اذ هو رياسة عظيمة على المسلمين ومنع الصدق او الانصراف مكابرة
والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ليس مطلقا حتى يدعى عدم الانصراف بل هو

عام مضافا الی اعتبار العقلی فان الرجوع الی غیر اهل الدین هتك لحرمة الدین وعلی اشتراط
الایمان باصل الاشتغال الوارد علی الاستصحاب لاجل اعتضاده بالاجماع الظنی والاجماعات
المنقولة والاعتبار العقلی وهو هتك حرمة المذهب ولا یبعد دعوی تایید الایة
الشریفة الاخیرة ایض ذلك واما العدالة فیجیء فیها الاستصحاب والمعارضات المتقدمة
مع اجوبتها سوی حکایة الایة الاخیرة وسوی البحث الاول فی ایة النباء والمختار فیها
ایض فیها الاشتراط لما ذکر فی الایمان مضافا الی تایید ایة النباء ایاه ثم اعـــلم
انکلما ذکر شرطا للافتاء بعد تسلیم شرطیة فهو شرطا للقضاء ایض اجماعا لکن الشروط
المذکورة للقضاء من کون القاضی ممن ذکر انصیب ناطقا ونحوها مما لم یذکروه هنا فهل
هی شروط للافتاء ام لا والحق فیه ان القوم اشترطوا فی القاضی طهارة المولد والذکوریة
والحریة والضبط والسمع والبصر والنطق لانهم والکتابة والقراءة اما الثلثة الاول فهی
شرط الفتوی ایض لاصل الاشتغال السلیم عن المعارض فان قلت ظاهر الاصحاب عدم الاشتراط
التسلیم عن المعارض فان قلت ولا خلاف فیه بظاهر لانهم ذکروا شرایط الفتوی ولم
یتعرضوا للمذکورات وحصروا الشرایط فیما سبق فکیف تعمل مع ذلك باصل الاشتغال
قلنا الظاهر من عدم عنوان الاصولیین للقضاء عنوانا اخر هو ارادتهم من الفتوی هنا
اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشروط فیما ذکروه هو عدم اشتراط السبعة المذکورة
فی شیء من الفتوی والقضاء فبانضمام الظاهرین نظهر ان ظاهر کلامهم هو عدم اشتراط
کل تلك الشروط ولا بعضها فی شیء من الامرین ولا ریب فی ان ظهور عدم اشتراط کل
تلك المذکورات فی القضاء هنا معارض بتصریحهم بالاشتراط فی القضاء وکذا ظهور عدم
اشتراط کلها فی الفتوی معارض بتعلیلهم اشتراط القضاء بالمذکورة مثلا بعدم اهلیة
المرءة لهذا المنصب لانه لا یلیق بحالها ذلك وبما روی عن النبی صم من انه لا یصلح قوم ولیهم
امرءة وبتعلیلهم اشتراطه لطهارة المولد بنقص ولد الزنا وعدم صلاحیة للامامة وعدم
قبول شهادته فی الاشیاء الجلیلة فان مقتضی ذلك التعمیم لا التخصیص فالظهوران متصادمان
فالظاهر فی المعارض فان قلت یدل علی عدم اشتراط الفتوی بالمذکورات
عدم ادلة جواز التقلید کایة السؤال لقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون

فانهما

فانهما مطلقتان قلنا اما ایة السؤال فعلی فرض کون المراد من اهل الذکر فیها مطلق اهل العلم نقول
ان من شرط حمل المطلق علی العموم امران التواطی وعدم الورود مورد حکم اخر وکلا الشرطین
فی تلك الایة منتفیان بالنسبة الی ما نحن فیه واما الایة الثانیة فغایة ما دلت علیه هو نفی المساواة
ونحن نقول ایض ان ولد الزنا والاعلم لا یستوی مع من لا یعلم وکذا العبد والمرءة ولا دخل له
بما نحن فیه ولا تنصرف الایة الی ذلك فان قلت قوله عم انظروا الی رجل منکم اه یدل علی عدم اشتراط
الحریة وطهارة المولد قلنا اولا نمنع الانصراف وثانیا انه تخصیص بغیر ولد الزنا والعبد قطعا لان
المحکی مقام جواز القضاء وعدمه وهو مشروط بعدمهما قطعا وکذا قوله من عرف والحاصل
انه لا معارض للاصل فنعمل به واما الضبط فالحق اشتراطه فی الفتوی ان فرض عدم الضبط
کما یعرض لاغلب المجتهدین بعد طول عمره واخرنا انه لیس بناء العقلاء علی الاعتناء به مضافا الی
اصل الاشتغال فلا یجدی بعد ذلك التمسك بالاستصحاب فی المسبوق بالضبط واتمام الباقی بالاجماع
المرکب واما بواقی الشروط فالحق عدم اشتراط الفتوی بها للاستصحاب فیمن کان واجدا لها ثم فقدها
ویتم الامر فی الباقی بالاجماع المرکب ولا یمکن القلب بضم اصل الاشتغال لانه لا یقاوم الاستصحاب
الذی هو ضمیمة اجماعنا واما التعلیلات المذکورة لاشتراطها فتمثل لزوم التمییز بین المتخاصمین
ونحوه مع عدم مدخلیتها لما نحن فیه لان ذلك فی القضاء لا الفتوی غیر قائمة بانفسها مع ان
بعضها منقوض بالوقوع کما فی النبی صم وشعیب ولولا الجواز لم یقع ضبطه
هل علی المقلد تحصیل العلم بالمجتهد ام یکفیه الظن ولا ریب ان مقتضی اصل الاشتغال ما
عدم الجواز فیما لو ظننا بعدم اجتهاده او شککنا فیه ثم بعد ذلك لا تحصیل الظن باجتهاده بمعنی
یطرد اجتهاده لا لحصول الظن بانه کان مجتهدا حین الشك او الظن بالعدم حتی یصیر الشك
ساریا ویتم الامر فی غیر مورد والاستصحاب بالاجماع المرکب فان قلت نفرض القطع باجتهاده
ثم الظن به فیستصحب الجواز ویتم فی الباقی بالاجماع المرکب قلنا احتمال عدم الاجتهاد بعد
القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد فی السابق ایض واحتمال الخطاء فی القطع السابق فالشك
فیه سار ولا عبرة باستصحابه واما لاجل انتفاء الملکة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج
عن محل الفرض لانا نعلم ح بانه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فیه بل یدین کل
الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد اولا فلا معارض لما ذکرناه من الاصلین فان قلت ایة

فی بیان ان
هل علی المقلد تحصیل العلم
بالمجتهد ام یکفیه الظن

السؤال دالة على جواز الاكتفاء بالظن لان اهل الذكر ان كان المراد به من له علم مجتهدا كان ام
لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يصدق عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مقطوع
الاجتهاد ومظنونه ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل و
بقي الباقي وان كان المراد به الامام او المجتهد اى من علم الاحكام فنقول ان بناء العقلاء فى
توصيف موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه فيطلقون لفظ الحي على ما
اعتقد دائما علما او ظنا بانه حي وان كان وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيصدق اهل الذكر
على من اعتقد علما او ظنا بانه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للاية الشريفة فان قلت ايات النهى
قلت يعارض ح
عن العمل بالظن قلنا النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادتا
الافتراق العمل بساير الظنون كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فتم فلا بد من ملاحظة الترجيح
واية السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها قلنا ان
اهل الذكر محمول على الاية الشريفة فاندفع الاستدلال بالاية بكلا طريقيه مع ان فى كل من
الطريقين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم
بالمجتهد فقال انه لا يكفي الظن وتحصيل العلم للعامي على الاجتهاد سهل لانا نرى بداهة انا
لا نعلم النجارة والنجادة وساير الحرف ومع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا يعلم الاجتهاد من اختبار
اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص اذ لو لم يكف
الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول بابه منسد لان العلم بكون الشخص
مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بان يحصل قوة وعين الاجتهاد فلا ريب انه عسر على المكلفين
واختلال للنظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل
العلم بالاجتهاد فى غاية القلة واخبار العوام لا عبرة به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهد
معروفا فى اقليم واقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير فيحصل بذلك
مشهور ففيه ان العوام بناؤهم على الاطمينان بمجرد الظن ولو تفتشت عنهم انكشف انهم
ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا والاحتياط خلاف الاجماع فتعين العمل بالظن
بعد القطع بالتكليف فان قلت اذا جوزنا تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم بالمجتهد
منسدا فى الغالب اذ وجود الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ضروري

فالعلم

ومن اصل الاشتغال فان
اللازم على مذهبه فى تلك
الصورة يجري تقليد الميت

فالعلم بالمجتهد بابه مفتوح على هذا المذهب وكذا على مذهب المانع من تقليد الميت اذ اصل
الاشتغال المانع عن تقليد الميت ح معارض باصل الاشتغال المانع من تقليد مظنون الاجتهاد
وبعد تعارض الاصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو ههنا فى جانب الاصل الذى يمنع عن
تقليد مظنون الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما لا يقال شهرة
عدم جواز تقليد الميت توهن الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد لشهرة لزوم تقليده وطرح
الميت فهذا ترجيح الاصل يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غاية ما فى الباب تعارض الظن الشخصي
فى جانب تقليد الميت فيقدم فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع
الشهرة المذكورة قلنا ان ما ذكرته قد يتم فى الفتوى واما فى الموافقات والمسائل الظن بالاجتهاد
المستحدثة فيجري الدليل المذكور على كفاية ظن الاجتهاد فى الموافقات مثلا ويتم فى الفتاوى
بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بان يقال كل من اوجب تقليد الميت فى بعض الفتاوى الموجودة
للميت حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد فى المسائل المستحدثة والموافقات لان
ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي ثم ان المدار فى الظن على الاجتهاد انما هو على كل سبب موجب
للظن معتبر عند العقلاء الذى الحقه الاجماع المركب او الحصر او الترجيح بلا مرجح وما عدا
ذلك من اسباب الظن لا عبرة به كخبر الفاسق والفاسقين لعدم وجود الاجماع المركب والحصر
واما لزوم الترجيح بلا مرجح اذا كان الظن الحاصل من خبره قويا بالنسبة الى الضعيف المعتبر
بالشهرة مثلا فمدفوع باية النبأ واما اذا صار خبر الفاسق مستفيضا اى بالغا الى الثلثة
فما فوقها فظاهر الاصحاب العمل به نعم قول العدل معتبر هنا ذكرا وانثى ثم انه اذا دار الامر
بين معلوم الاجتهاد ومظنونه وحصل التعارض بينهما تعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان
مقدمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد منتفية عند التعارض نعم له
الاكتفاء بالظن ان كان ظنا مطمئنا مخصوصا اذا وجد مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد
وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فلا ح الاخذ بالحي المظنون من اى ظن كان
وطرح الميت المعلوم لما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون فى الموافقات والمسائل المستحدثة
ويتم جواز الاخذ من الحي المظنون فى مقابل فتوى الميت المعلوم ح بالاجماع المركب فثبت جواز
الاخذ بالمظنون الحي مط فى مقابل الميت بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركب واذا

دار الامر بين مجتهدين حيين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين
الاول عملا بالراجح والمتيقن اذا كان الظن المطلق اضعف من المخصوص او مساويا له او
اقوى منه لكن لا بحيث يصير قوته سببا للاحتمال تعين المطلق وطرح المخصوص فانه ح
تعارض احتمال تعين كل منهما مع الاخر ويبقى حجة المطلق سليمة عن المعارض فيقدم اذا
دار الامر بين الظن المحتمل للخصوصية والظن المطلق فكالسابق لما مر ومما ذكر يظهر حكم
دوران الامر بين الظنين المطلقين او المخصوصين ثم ان شهادة العدلين لم يثبت كونها
حجة بها من باب السبب المطلق لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم ذلك في الحقوق
ثابتة لا في الموضوعات مثل ما نحن فيه من باب الوصف حجيتها مقطوعة وسببيتها غير معلومة
ضابطة تلك المسايل المذكوره في باب التقليد مثل وجوب تقليد الاعلم ونحوه هل هي
مسايل تقليدية ام يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها عينا مقتضى الاصل الاخير لان الاجتهاد
فيها بعد تحصل الملكة والاستنباط كاف قطعا وكفاية التقليد مشكوكية فاصل الاشتغال
الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاملة يقتضي الاجتهاد مع ان الامر داير بين تعين
الاجتهاد فيها وهو المط وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وحكم العقل لانه ترجيح المرجوح
وطرح الامرين وهو موجب للخروج عن الدين والاخذ بهما وهو موجب لاجتماع الضدين او
تعين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والقيمة وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول
واذا عرفت الاصل فاعلم ان الناس على اصناف صنف يقدر على الاجتهاد في تلك المسايل بلا
تتبع كبعض الطلبة المستعدين القريبين من الاجتهاد وصنف ادون من ذلك لكن لو القي
اليه ادلة الطرفين وافهم على ذلك تقدر على التمييز بين الحق والباطل بحسب فوته كبعض
الطلبة والعامي الزكي الفطن في الغاية وصنف ادون من ذلك ايضا ولا يقدر على الامرين
المذكورين لكن لو القي اليه الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور من الاقوال بعد
التامل بالاحسن يفهمه بالقدر المتيقن او المشهور لكونه اقرب في نظره من الطرف المخالف
كبعض العوام الفطنين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بانحاء الثلثة المذكورة
وليس قابلا الا للتقليد ونحن نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدور له
من تلك المراتب ولا يجب عليه الترقي الى فوق مرتبة فالاخير يقلد والثلثة الاولى
يجتهد كل منهم بالنحو الذي هو مرتبة كما ذكرنا وان ترقى الصنف الناقص الى فوق مرتبة من
باب القضية الاتفاقية وجب عليه ما في تلك المرتبة الحادثة المتجددة والدليل
على المختار ان الواجب على تلك الاصناف اما اجتهاد العيني واما التقليد العيني واما التبعيض
بين الاصناف اما على الاول فاما بحكم بان اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الاول وا
الاجتهاد بالملكة فهو عسر عظيم وموجب لاختلال النظم واما بحكم بان اللازم على كل صنف
الترقي الى ما فوقه من المرتبه فهو كسابقه واما بحكم باخذ الجميع المرتبة الثانية او الثالثة
فهو عسر بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين
وهكذا واما الثاني فخلاف الاجماع ومثله ما لو قلنا بجواز التقليد للكل لا بوجوبه مع انهما
مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدى الصنف الاخير واما الثالث فهو اما بالنحو
الذي اخترناه فهو المط واما بغير هذا النحو فهو اما مستلزم لترجيح المرجوح او العسر او كليهما
فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد لكل الاصناف الاجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد
على الكل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اعم من المدعى لم لا تقول بالتفصيل المختار فان قلت يدل
عليه الاجماع المذكور بضم عدم القول بالفصل قلنا الشرط في تحقق الاجماع المركب القول
بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل وهو لم يثبت لنا فالاجماع لم نعلم تحققه نعم
يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه اية السؤال قلنا هي مجملة لاحتمال كون المراد
من اهل الذكر الائمة ع كما فسر بهم فان قلت تلك المسايل التقليدية من مسايل الفروع وكل
مسئلة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هي من مسايل الاصول لان مسايل الاصول يبحث
فيها عن عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسايله ما يبحث فيه عن عوارض
دليل الفقه سواء كان الدليل دليل المجتهد كالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء او
دليل المقلد ومتعلقا به كقول الميت وحجية المقلد وعدمها ولزوم رجوع المقلد الى الاعلم
وجواز اكتفائه بالظن وهكذا فالكلام في تلك المسايل ايضا في عوارض دليل الفقه بالنسبة
الى المقلد فهي مسايل اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذه عوارض قول الميت
المجتهد واما مسايل الفقه فهي ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن عنه
الاحكام المختلفة الكثيرة فمثل الحكم بحجية قول المجتهد الميت الذي ينشعب عنه الاحكام المختلفة

منشعبا منه

فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما على الحرمة وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة التكليفية
والوضعية انما هو من المسايل الاصولية لفقهية ومن هنا فنسد ما يقى منا نا استقرانا
وجدنا اكثر المسايل الفرعية يجوز التقليد فيها والظن يلحق المشكوك بالغالب وذلك يمنع
الصغرى اولا ومنع الكبرى ثانيا اذ حجية كل ظن حتى الاستقراء فيما نحن فيه اول الكلام
لفقد الاجماع المركب ولا يقتضي الترجيح بلا مرجح ذلك ايض اذ المرجح للاجتهاد العلمي فيما نحن
فيه بالنسبة الى المسايل الفرعية العملية موجود وهو سهولة ماخذ ما نحن فيه
علاقتها ولا عسر ايض في الاجتهاد بالنحو الذى ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى
ما نحن فيه فان اسباب التعميم هو الترجيح بلا مرجح والعسر والحرج والاجماع المركب
وكلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه انما مسلك في كون الاجتهاد
واجبا عينيا ام كفائيا فالاصل العينية فان وجوب الاجتهاد في تلك المسايل في الجملة ولو
كفاية متفق عليه وانما الشك في عينيته مع ان مسئلتنا هذه من تلك المسايل التنازع
فيها في انه يجب الاجتهاد فيها ام يكفي التقليد وجواز التقليد في تلك المسئلة موقوف
على جواز التقليد في امثال تلك المسايل التقليدية اى المتعلقة بمسايل التقليد فا
لتقليد في تلك المسئلة ايض مستلزم للدور هذا ولكن الاحق بالاتباع هو الحكم بجواز
التقليد لكل الاصناف ما لم يجتهد فعلا وحصل الظن نح كما يجوز التقليد قبله يجوز
لكل صنف الاكتفاء بالتقليد ولا يجب الاجتهاد عينا لبناء العقلاء فان الجاهل منهم مطلقا
من اى صنف كان يرجع الى العالم ويؤيده الادلة المتقدمة من اية السؤال وعدم الجهود
القايل بالفصل والاستقراء في جواز التقليد في نحو تلك المسايل وان لم يكن ادلة
مستقلة والاجماع المدعى ممنوع وترجيح المرجوح مدفوع لبناء العقلاء واما الدور
ففيه اولا النقض بصورة التبعيض في الصنف الرابع وثانيا الحل لان بناء العقلاء
على التقليد في تلك المسئلة ايض وطبايعهم مفطورة على ذلك فجواز التقليد في تلك المسئلة
نفسي خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ضابطة المراد بتعارض الدليلين
هنا مطلق التنافي وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين
من وجه وقد يكون بين الاعم والاخص المطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض لا يكون الا

بين

بين الظنيين واما القطعيان والمختلفان فلا يمكن حصول التعارض بينهما وفيه ان المراد من القطعي
والظني ان كان القطعية والظنية في الصدور فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور
الثلثة اى القطعيين والظنيين والمختلفين وان كان القطعية والظنية في اللب والدلالة
فان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما نوعا بمعنى انه لولا الاخر لافاد احدهما القطع
او الظن وان لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن فلا ريب في جواز تعارض بهذا المعنى
بين الكل ايض وان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما شخصا اى فعلا فلا ريب في
عدم جواز التعارض ح في الكل ففي الفرضين الاولين لا وجه لقولهم بعدم الامكان في
القطعيين والمختلفين وفي الفرض الاخير لا معنى لقولهم بالامكان في الظنيين وان كان
المراد في القطعيين والمختلفين الشخصي وفي الظنيين احد الفرضين الاولين فهو تفكيك
خال من الوجه لكن الظاهر منهم الاخير لزعمهم ان ما سوى الشخصي لا يمكن في القطعي لان
العلة التامة للقطع بعد حصولها في دليل لا يمكن التخلف فيه بالتعارض وفيه انه يمكن
ان يكون انتفاء احد الدليلين شرطا لافادة الاخر القطع فيكونان قطعيين قطعا ولا
دليل على عدم جواز ذلك عقلا بل هو واقع في خبر ابان الوارد في دية جميع المرءة فان
العقل بعد سماع كون دية ثلثة من اصابعها ثلثين يقطع بان دية الاربع لا تنقص عن
دية الثلث لولا الاجماع على الرجوع الى عشرين او السماع عن الامام كما ان ابان نقل حيث
عن حكم الامام ع وقال انا كنا نزعم ان قائل لهذا الحكم الشيطان فان السماع من الامام
مورث للقطع وكذا الاولوية المذكورة فلولا السماع من الامام لا فاد تلك الاولوية
العقلية القطع كما افادت لابان ثم هذا القطع الحاصل من الاولوية مع ادلة القطعي
الحسى وهو سماع الخلاف من المعصوم ع فزال ذلك القطع الاولى لكون القطع الحسي
اقوى فظهر ان العقل القطعي يمكن كون افادته القطع تعليقيا لا تنجيزيا وظهر من ذلك
جواز تعارض العقليين القطعيين بالطبع اذا كان حكم العقل طبعيا لا اصليا فتلك العلة
التى زعموها لعدم امكان التعارض في القطعيين فاسدة واما العقليان القطعيان بالطبع
المستقلان في الحكم وكذا النقليان فلا دليل اجتهادي ينفيه على الجواز عقلا لكن اصالة
الجواز والامكان يثبته لعدم الدليل على عدم الجواز ثم اعلم انهم قالوا يجوز تعارض

الظنين ولا يجوز تعارض ما عداهما ولا ريب ان التعارض له فردان احدهما التعادل والا
ترجيح فان كان مرادهم من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه ومن عدم الجواز في
القطعيين والمختلفين عدم جوازه كذلك ففيه ان التعارض على وجه الترجيح يمكن في المختلفين
فان القطعي يرجح على الظني عند التعارض وان سلمنا عدم جواز التعارض مطلقا في القطعيين
للزوم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة في الصورتين من التعارض اي التعادل والترجيح
اذ في الاول يلزم خروج كل العلتين في الدليلين عن العلية التامة وفي الثاني يلزم خروج
علة المرجوح عن العلية واما في المختلفين فلا يلزم ابطال العلة عند ترجيح القطعي وان
كان مراده من جواز التعارض في الظنيين المرجوح به التعادل لكون جواز الترجيح في الظنيين
بديهيا ولا قائل بالحاجة الى التصريح به ومن عدم جوازه في غيرهما كذلك اي عدم جوازه
بطريق التعادل ففيه ان القطعيين لا يجوز على هذا فيهم ايضا الترجيح ايضا وكذا لا يجوز
في المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع فلم صرحوا بعدم جواز التعادل في غير الظنيين
ولم يصرحوا بعدم جواز الترجيح مطلقا في القطعيين وفي الجملة في المختلفين وما الوجه
في حصرهم عدم جواز التعارض في غير الظنيين بالتعادل الان نعم ان البحث معنون لبيان
جواز التعادل في الظنيين فانه مختلف فيه بخلاف الترجيح فانه فيهما قطعي ولما كان غرضهم
بيان هذا المختلف فيه قدموا بيان عدم الخلاف في عدم جواز التعادل في غير الظنيين استطرادا
كما هو طريقتهم في العنوانات حيث يصرحون بالمتفق عليه في اول العنوان ثم يذكرون
المختلف فيه فمن الجهة التي كان موضوع البحث مختلفا فيه يقدمون المتفق عليه
من تلك الجهة فلذا احضروا المتفق عليه بعدم جواز التعادل في غير الظنيين والمختلف فيه
بالتعادل فيهما ثم اعلم ان المراد بالدليلين في عنوان تعارض الدليلين اعم منهما
ومما فوقهما فيمكن التعارض بين الادلة وايضا المراد بالدليلين في هذا البحث
اعم من الامارتين فيشمل الدليل والامارة وللفرق بينهما مقام اخر وهذا هو الكلام
في التعارض ضابطة تعادل الدليلين هل هو تساوي نفس الدليلين عند المجتهد
او هو تساوي اعتقاد المجتهد بمدلولي الدليلين والاول اخص مطلقا من الثاني وقد
لا يوجد الثاني بدون الاول كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان

تعادل الدليلين

مذهب

مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل فتعادل فيه نفس الدليلين متساويين عند المجتهد
بل احدهما ارجح فلا تعادل في نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة الى مدلوليهما على السواء اذ
الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففي هذا المثال يصدق التعريف الاخير لا الاول ويكون هذا
المثال من التعادلين ويجري فيه احكام التعادل من الاختلاف في الجواز ونحوه على الاخير دون
الاول والاظهر في التعريف هو الاول وهل يجوز تعادل الدليلين الظنيين في الشريعة
عقلا ام لا يعني ان الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنه فيه خلافي لان النزاع في الجواز شرعا ولا
خلاف في الجواز العقلي في الشرع ايضا فقيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين لانه لو
جاز فاما ان يكون بين الحظر ودليل الاباحة او يكون بين دليل الوجوب ودليل الحرمة او
نحوهما فان كان من قبيل الاول فاما ان يجمع بينهما في العمل فهو محال لفرض التنافي او يطرحهما
معا فيلزم لغوية التفوه بهما من الشارع الحكيم او يتعين العمل باحدهما فهو تحكم او يتخير بينهما
في العمل فهو محال مرجعه الى الاخذ باحدهما لانه اخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة
مع لزوم لغوية التفوه من الشارع بدليل الحظر وان كان من قبيل الثاني فلا سبيل الى العمل
بهما لفرض التنافي ولا الى طرحهما او تعيين احدهما لما مر ولا الى التخيير لانه طرح لهما
وخروج عن كلام الشارع راسا فيلغو التفوه بهما معا اولا انه قد وقع نظيره في الشرع
لان الشارع جوز للمقلد العمل بقول المجتهد وقد يتعدد المجتهد مع التساوي في العلم
والورع ويقول احدهما بوجوب شيء والاخر بحرمته او احدهما باباحة شيء والاخر بحظره
فتجويز الشارع العمل بقول المجتهد مطلقا يجري فيه الاحتمالات الاربعة التي ذكرها هذا
القائل وابطلها لما هو جوابه هنا بالنسبة الى المقلد فهو جوابنا عنه في حق المجتهد
عند تعارض الدليلين وثانيا بان الاحتمالات لا تنحصر في الاربعة التي ذكرها لاحتمال
القرعة ايضا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وليس غرضنا اثبات جواز العمل
بالقرعة هنا بل المراد ابداء الاحتمال المنفي بالدليل العقلي وثالثا نمنع عدم جواز
طرحهما وقولك يلزم اللغو على الشارع قلنا يلزم هذا اذا قطعنا بصدورهما عن الشارع
او بصدور واحد منهما عنه اجمالا والحال ان الكلام في الظنيين ويجوز عدم القطع بالصدور
بطريق من القسمين فيمكن طرح الامرين لاحتمال كون حكم الشارع شيئا ثالثا فلا وجه

للسلب الكلي لانه لا يتم في هذه الصورة فبطل اطلاق القول بعدم جواز التعادل في المفروض
ورابعا ان عدم جواز طرحها انما يتم اذا كان الدليلان متناقضين او متضادين واما اذا كان
بينهما عموم من وجه او مطلق امكن العمل بهما في مادتي الافتراق وطرحهما في مادة
التعارض وهكذا نقس في المطلقين فلا يلزم لغوية الدليلين وخامسا بان التخيير
لا مانع منه وقولك انه راجع الى الاخذ باحدهما في الصورة الاولى قلنا ان الاباحة الى اصله
من التخيير غير الاباحة بين جواز الفعل وتركه فان هذا اباحة اختيار الحظر والاباحة
فبين الاباحتين فرق فليس هذا اخذا باحدهما وكذا لا يلزم لغوية الدليل الاخر
فان ذلك يلزم اذا ادخل الدليل الاخر تعيين الحظر او الوجوب في مقابل الاباحة واما
اذا دار الحظر والوجوب بتخييرنا فلا لغوية فيه وليس ذلك بعد حمل كلامه على التخيير
خروجا عن الدليلين وعن كلام الشارع راسا فان قلت لعل القائل بعدم جواز
التعادل في الشرع اراد الظنيين المقطوع صدورهما من الشارع فلا يمكن التعادل
ح للزوم اللغو ولا يجوز طرح شئ منهما قلنا اولا ان ظاهرهم بل صريحهم التعميم
وثانيا ان مقطوع الصدور لو لم يجز التعادل فيه لم يجز الترجيح ايضا مثله
اذا حصل التعارض وعجزنا عن الترجيح ولزمنا التوقف في مقام الاجتهاد ففي مقام
العمل ماذا نفعل فعن المجتهدين التخيير وعن العلامة وبعض العلامة الساقط
والرجوع الى الاصل وعن الاخباريين الوقف وانت خبير بانه لا يتصور الوقف
في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين الذين دل احدهما على الوجوب والاخر
على الحرمة اذ لا بد حين العمل اما الفعل واما الترك فكيف يتصور الوقف نعم له وجه
في المعاملات في مثل مال واختلف المتداعيان واقتضى دليل ترجيح احد الطرفين
والاخر ترجيح الطرف الاخر فيتوقف في الحكم لكنه يشكل ايضا اذا احتاج هو بنفسه
الى تلك المسئلة في المعاملة لعمل نفسه فلا وجه للتوقف هنا الا ان يقال ان
مراد القائل بالوقف الوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية فيرجع الى الاصل
كالعبادات فيحتاط ان امكن والا فيخير او ان مراده الوقف في المعاملات واما في
الاعمال النفسية اذا عرفت الاقوال فاعلم ان في كلامهم اضطرابا لانهم مثلوا للتعادل

حصول التعارض

بدليلين دل احدهما على الحظر والاخر على الاباحة ولم يوجد لاحد الطرفين مرجح
واختاروا في مقام الاول تلك الاقوال الثلثة ولم يقل احد منهم ان المثال خارج
عن الفرض اذ هو من باب الترجيح بناء على تقديم المقرر او الناقل واختاروا تلك
الاقوال في هذا المقام والمثال ولم يرجحوا احد الطرفين على الاخر وذلك كله كاشف
عن ان مرادهم بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد كما مر في احد التعريفين فيكون
المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح وبعد السياق منهم معارض ومناقض
لجعلهم موافقة الاصل او مخالفة من المرجحات وجعل ذلك من باب الترجيح فمرادهم
في هذا المقام غير منقح فان قلت للتهافت فيه اذ لعل كلهم يقولون ان المفروض
المذكور من باب الترجيح لكن ذلك فرض مثال منهم للتعادل واختار قول من الاقوال
الثلثة فيه على الفرض المذكور او لعل الاقوال الثلثة في المثال المفروض عما هي
من لم يقل بكون موافقة الاصل او مخالفة مرجحة فيكون من باب التعادل على التعريف
الاول ايضا قلنا مع ان التوجيهين في غاية البعد ان في المقام تناقضا اخر وهو ان
مشهور العلماء فحكموا فيما اذا دار الامر بين المتباينين في مثل لو دل دليل على وجوب
الظهر والاخر على وجوب الجمعة بناء منهم على اصل الاشتغال والاحتياط والمشهور
منهم في هذا المقام على التخيير مع ان الظاهر منهم تعميم عنوان هذا المقام بحيث يشمل
التعادل بالنحو الذي قررنا اعني المتباينين بالنحو المذكور وكيف كان فاعلم ان
المتعادلين اما خبران او غير خبرين او مختلفان وفي الاول اما يظن بان الحكم الواقعي
لا يخرج عن احدهما اجماعا او اما يعلم بذلك فان كان المتعاد لان خبرين وظن بعدم
خروج الحكم عن احدهما اجمالا فالكلام فيه يقع في مقامات ستة المقام الاول فيما
اذا اتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة كما لو
شككنا في ان سجدة قراءة العزيمة في الصلوة واجبة ام محرمة فقول يحتمل في هذا
المقام الطرح والرجوع الى الاصل والتخيير الفقاهتي البدوي والتخيير الفقاهتي
الاستمراري والقرعة ولو جعلنا القول بالوقف شاملا للوقف في الفتوى ايضا بان
يلزم عليه الوقف في الفتوى وان اختار المجتهد احد الدليلين او رجع الى الاصل

لكان الوقف فيما نحن فيه مقصورا ايضا والاعم حيث العمل لا يتصور الوقف في العبادة
واما احتمال التخيير الاجتهادي فلا يتصور في حق الشارع في مثل ما نحن فيه نعم التخيير
في العمل بعد الاضطرار وعدم الوصول الى الواقع غير مستبعد والا ففي الواقع لا يحكى التخيير
بين الوجوب والحرمة اذا عرفت تلك الاحتمالات فاعلم ان الحق فيها الاول اولا
تكليف الا بعد البيان وكوننا مكلفين بالظن الاجمالي لم يثبت وان قام الدليل على اعتبار
الظن التفصيلي عموما او خصوصا واما القول بالتخيير بقسميه والقرعة فهي فرع حجية
هذا الظن الاجمالي وحيث لم نقل بحجيته بطل تلك الاقوال فمن يدعي التخيير فعليه اقامة
الدليل عليه بلا واسطة اذ اقامة الدليل على حجية تلك الاخبار المتعارضة المتبادلة
من دليل عام او خاص ثم اقامة الدليل على التخيير بواسطة مقدمة عقلية وهي عدم امكان
الجمع وعدم امكان الطرح لفرض الحجية وعدم امكان تعيين احدهما حذرا من التحكم
فيتعين التخيير بالواسطة وكلا الامرين منتفيان اما الاول فلان الكتاب غير ناطق
في باب التخيير وكذا الاجماع اذ غاية ما في الباب وجود الشهرة او عدم ظهور الخلاف
وهي تفيد الظن والظن ليس فيما نحن فيه حجة لان المسئلة اصولية ولو سلمنا عدم
العلم بكونها اصولية فلا اقل من كونها من المسائل المشتبهة وحجية الظن فيها ممنوعة
سلمنا ان المسئلة فرعية لكن حجية كل ظن في الفروع حتى ذلك الظن ممنوعة ولا
ملحق له بسائر الظنون وعلمنا بالشهرة في سائر المقامات لاجل وجود الملحق وهو الترجيح
بلا مرجح وما نحن فيه من الظن مرجوح لكون ظنا اجماليا لا تفصيليا ولان سائر الموارد
واما السنة فهي موجودة في الباب لدلالة الاخبار العلاجية على التخيير لكنها لا تفيد
اما اولا فلمعارضتها باخبار الوقف فتصير موهونا وان كان اخبار التخيير اقوى اما
ثانيا فلانها ضعاف والصحيح منها واحد وهو لا يدل على التخيير في الخبرين بل في العملين
فخرج عما نحن فيه والضعاف منها لا تثمر فان قلت ضعفها منجبر بالشهرة قلنا لا نسلمه
الجواب الثالث واما ثالثا فبانها ولو بانضمام الشهرة لا تفيد الا الظن والمسئلة
اصولية او من المسائل المشتبهة وليس الظن حجة في شيء منهما واما العقل فلا دلالة له
فيه على التخيير لان العقل مع ملاحظة الظن الاجمالي لا يحكم بلزوم الاخذ باحد الخبرين

نعم

٢٨٦

كلامهم على العلم الحادث وقسم ما يطمئن به النفس قاله وهو يحصل باخبار الثقات
المتحدثين الكتب بحات كان قاسما وقد عرفت ان الاصوليين لا يتكلمون هذا المعنى
لكنهم يسمونه ظنا فتحصل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح المقامات
الاعتقاد فلكلا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين
او بالنظر كقولنا العالم حادث ومنه كلا يحتمل عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض
الجبال التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلاب مياهها ادما انا نحن وان جوزنا وقوع
تلك الاشياء بالنظر الى خرق العادة من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدورها
من الانبياء والاولياء في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم
وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثال هذا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك
لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما توهم بعض حيث
ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد
التنبيه لذلك ايضا فان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي
وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب غير قابل للقطع بعد حصول
اسبابها فقطعا مستند الى الحدس الناشي من ملاحظة الاحوال المعلومة
والقرائن المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا الان لسنا بغير الذي كان في
الان السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومع جوز ذلك
بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي وعدم وقوع نظائره فقد تسمى
بابن حنيفة الا انه لا يكفيه وجود القطعية فلا يحتمل النقيض ما دام المعتقد
غير متفطن للنقيض او لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا
ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا اذا لاحظنا امكان موته
فجاءة وسقوط سقف عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما يحصل

عن محل الخطر وذلك فينقطع ببقائه وعلى كلا يحتمل النقيض احتمالا معتدا به عرفا
وان احتمله عقلا وعادة كالرمي في الماء عند علم وجود حائل على البشرة
لاسيما بل جسمه فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها ولا
باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض البشرة مانع من وصول الماء اليها
وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا الاعتماد على هذه التجويز من باب الوسواس
ولذا ان نسمي مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمله احتمالا لا يعتد به شرعا
وان احتمله عقلا وعادة ووقوعا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد
الكذب بالاعتبارات الثلثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد
بهذا الاحتمال في ترتيب الاحكام عليها وكذا الكلام في سائر الطرق الشرعية
فان اراد بالوجه المذكور ان اخبارها علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع فيه
كيف وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلها ان الاخبار بنفسها الحجة للتنزيل
عليه وان اراد انها علمية بالاعتبار الثالث فهو على فرض تسليمه غير
في حق قطعا حيث تعرضنا للنقيض وجوز نادر وقوع اسبابه مع ان الاخبار التي
لا يحتمل نفي انها علمية بهذا الاعتبار والتوفيق بين هذا الوجه وبين القول
حكم مستقيم بتواضع المتصدين واما ادعاء انها علمية باحد الاعتبارات
الاخر فمكابرة جلية وفي اخبار العلاج ما ينبه على فساده واعتبار العدد
في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي التفقه ما ينبه على فساده والشرع
على هذا القدر مستغني ومنهم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب المذكورة
ماخوذة من كتب الاصول معتمدة معمول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة
بامارات الوثوق والعصمة كما يقتضيه شهادة مصنفيها بذلك
فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مواضع التعارض نعم ما فيها

ال

الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل كما في اخبار العلاج وضعفه
ظاهر لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاخبار بانها كتب مشهورة عليها
المعول واليها المرجع وغير ذلك قاض بما يدل على توثيق ارباب مصنفيها
والاعتماد عليهم حيث ان جميع ما نقل منهم من الرجال الا ترى انا نقول بان
الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز
الاعتماد على جميع رواتها وجميع رواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياته
فلا حجة فيه لانه لا يقبله لتوثيق رواتها كيف وهؤلاء جماعة ممن ذكروه
في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل بمجرد كونها معمولا عليها معمولا
بها عنده كما هو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على
امور اجتهادية وترجيحات استنباطية بدليل اختلاف فتوى الواحد منهم
في الكتاب الواحد فضلا عن المتعدد وليس وظيفتنا تقليدهم في ذلك
بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوفق بالسداد واقرب
الى الرشاد فان الدلائل موجودة والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة
منها لم يتصل الينا معارض بوصول جملة اخرى لم يقفوا عليها فيما افتوا
به من الاحكام بل حمل على غيرهم لا سيما المتقدمين اذ ليس لارباب الكتب
خصوصية فيما اقتصر به عن جميع من عداهم ولا للاخبار خصوصية تنفي عنها
عن سائر الادلة للاحكام وهذا يرجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره
من الاموات وهو باطل اجماعا ومنها معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب و
السنة والاجماع والعقل فعلا او قوة قريبة منه فيكون التمكن من تحصيلها
ولو بالرجوع الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة واللازم معرفة الكتاب
معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة اية تقريبا ولا يجب العلم بما

علما بل علما بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به
على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الايات ما يغني عن
المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار ما يتعلق منها بالاحكام
دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا لا بد من العلم بمواقع الاجماع
محققا او منقولا ومواضع عدم الخلاف في الشرعيات قلنا الحجية التامة الاجتهادية
او حيث ينقض بها او ادعائها على حد القياس من الادلة العقلية الا ان موضع
بيانها في علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى
الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي
المعبر عنها بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرائط
بل يتعذر على كثير من الناس بخلاف بقية الشرائط فانها قد يتيسر لهم
معاشرة او باعمال الجد والاجتهاد مع مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد
الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه واجدها لتسارع النفوس الى حسن الظن
بانفسها لغفلتها عن المراجعة الى اهل الخبرة فيحصل الاشتباه والالتباس
ولعل توقف قدمائنا من الفتيا لعدم اهليته لتحصيل هذه القوة فضلا عن
حصولها له وهو يزعم بنفسه انه وجدها او ظن بها ابلد مما يزعم بنفسه انه
بلغ منها الدرجة القصوى فهو عنها بمراحل لا تحصى واذا اعتبرنا في هذه
ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن
بها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد
واما اذا اكتفي بها صاحبها مع اشتباه الحال عليه واعلم ان عرفنا الاجتهاد
بفعلية الاستفراغ فاذا اشكل الحال عرف ما يكون فقد يستشكل في المقام بان
اعتبار الشرط المشروط وقد ارادوا بالملكة القوة التي يتمكن بها من رد الفروع
الى

الى الاصول وهي قوة الاستفراغ المذكور في حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل
المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط
الفقه التي من جملتها الملكة العامة التي اعني يتمكن بها مطلق الجزئيات الى الكليات
والفروع الى الاصول مع جزئيات الفقه الى كلياته هي الملكة والظاهر انه يريد
بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة عند بيانها بها
ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة لا نفسها فان
استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها
من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالجد والاجتهاد وربما اجاب المحقق في دفع الاشكال
المذكور بان الشرط قوة رد الفروع الى الاصول وهي حاصلة التمكن من معرفة
اندراج كل فرع تحت اصله وظاهر ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن
من معرفة حكم الفرع الى الاصل كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اعتبارها
معها فان من لم يحقق مباحث الاصول ربما يحصل له من ادلة الفقه ملكة يتمكن بها
من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه
من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بجملة يعتد بها
من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقيها كما في النحوي والصرفي
فانهما لا يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية
المعتبرة عند اهل الصناعة وهذا الشرط لم يذكره بعض افاضل متأخري
المتأخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية
لا تحصل غالبا الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذا العلم بحصولها
لا يحصل غالبا بدونها لانه طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط
في الاعتداد بها لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وقد نبهنا

عليه من حد الفقه ولا ملازمة بين الاعتداد بالملكة وبين صدق الفقيه
على صاحبها عرفا كاطلاق المتجزئ بالنسبة الى ما اخذه من المسائل عنده من يعتبر
وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط
ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام والا فتوجه المنع عليه جلي وبنظير الشرع
فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة مع طرو ان
النسيان بحيث لا يكون المعلوم لديه بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والعلم
ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة فان تجرد عن
الفعلية المعتد بها ثم انا لم نقطع باتفاقهم على ذلك فلم نستفد منه القطع
بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته وهذا القدر
مساعدة الاعتبار المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية
نظره لقطعنا بانه مكلف بالاحكام وانه لا طريق له الا الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا
ولا علم ولا طريق علمي الى الابتداء باحدهما فيتعين عليه التعويل في التعيين على
الظن والطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن
معارض بالظن التقليدي المستفاد من الاستصحاب او بظن وجوب العمل
بدليل كالاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة
وخصوصا اذا كانت قوية كما في المقام على انك لا تجد في حق المجتهد الذي
اعتراه زوال الفعلية بل مقتضى الاستصحاب فيه بقاء الحجية واما دليل
الاستصحاب فقصاراه كما انتفى حصر مظنون الحجية في نفسه معلومها بالنظر
الى دليل لا يستند الا الى مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم
دليل او امارة او دليل على خلافه وقد بينا في المقام قيام الامارة المعتبرة على
الاعتماد عليها بدليل لا يستند الا الى المعتاد فلا يبقى ظن بجواز العمل به بدليل

الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم بوجوبه او لكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل
الفعلية المذكورة بل ومع تحصيل فعلية الاجتهاد في رؤوس المسائل المتداولة
كلا دفعا للشبهة اللاحقة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت هنا وفي مبحث
التجزي ولينبه في عموم قولهم في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا بجميع
محتملاته فلعله كما يحتمل ان يكون المراد بها المعرفة ولو بملكتها فيتم حمل الاحكام على عمومه
كذلك يحتمل ان يكون المراد بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما يرتبط بها هذا
السنة باهله من الصدور والرواية فانهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي
لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه هنالك مبتنيا على مزاولة شيء من العلوم بل
على السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع
نظائره فيتمكن بها من رد الفرع الى الاصول المقررة وعلى كلا الامرين فقولهم وعرف
فحملنا لنا وحرامنا ان لوحظ المراد قوة النظر والا لم يختص باهل العلم بل النظر الفعلي
فيكون المراد بالجمعين المضافين احدهما في المتعينين لاستحالة الحمل على العموم
المتعين ومع الحمل على الجنس الصادق على الفرد الواحد لخروجه عن العموم ايضا
اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع عدم التزام والروايتين على ما افتنا قوينا على اعتبار الفعلية
لعدم انتهاض دليل الحجية فيما عدا ما تحقق فيه ان يعتبر فعليته في رؤوس المسائل بمعنى القطع
بعدم وقوع ما بان بنسيان البعض لشدة وعدم التذكر للجملة ثانيا واما على تقدير
اعتبار فعليته مجمل فيعتبر بها في الظاهر اعتبار مقدار الفعلية وعلى هذا فيحتج المجتهد بين
الاعتبارين كما لا احتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة
وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم المعلوم او ظاهريا فانحصر بهما في الاول الى بيان
الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه منه
مجتهدا او ان كل مجتهد مكلف بالقول بموجب نظره في العلم بالامرين شرط في حجية

نظر ظاهر لانك صدقت عنوان المجتهد عليه فكما يتوقف جواز حكمه وعمله
بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد اخذ
بمعلومات المجتهد وانما استندت ظنياته ومثله انه وهم حكمه في المرافعات
وعلى هذا فلو قطع المقلد باجتهاد من سلك في اجتهاده نفسه لم يجز له الاخذ
بظنياته ولكن لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها اقتصارا فيما خالف
الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا ظهر ان المتجزي لو ادعى
قطع المتجزي بحجية ظنه لم يجز لمن يدعي حجية ظنيات مقلده في ظنياته ما علم انه كما
يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم بدليل
التقليد او لا من يعتمد الفتوى على الاخبار والعمل بالحكم الشرعي لكن في جواز
قبوله عنه عندنا اشكال واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك
منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى له الا ان علم
بحكم الواقعة بطريق التقليد وهذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد
حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء
من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع عديدة ويدل عليه بعد الاتفاق ثلثة
والاجماعات الاصل السليم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة
وامثالهما الدالة صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع للشرائط وبالفحوى
على المنع من التحاكم الى غيره وفي كتاب ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب
العجائب ما نقل بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل المعاصر امين من مصيره الى
جواز تصدي المقلد للقضاء مستدلا بان النبي ص ارسل معاذا قاضيا
الى اليمن ولم يكن مجتهدا اقول ان الوجه المذكور مجمل من القصور فان من
الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم الا على سبيل التقليد
و

ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم
متمكنين من رد فروعها الى اصولها ولا نعني بالمجتهد والفقيه الا هذا المعنى ثم لو
سلم عدم ثبوت الاقتصار فلا سبيل الى اثبات التعميم فانه لا احتمال الا الارتياب
وقضية الاصل عما مر من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين لا خلاف
في عدم التصويب المختلفين في العقليات مطلقا بمعنى عدم مطابقة اراء جميعهم للواقع
لكن اثم المدعي مع المتناقضين او المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما
يتعلق منها بالشرعيات وبين ما لا يتعلق بها وانما اختلفوا في تاثيم المخطي منهم في
الاول لكن المخطي في اصول الاسلام فالاكثر على ان المخطي فيها اثم وخالف الجاحظ
وابو عبد الله العنبري حيث ذهبا الى نفي الاثم احتج المحققون الاولون بانه مكلف
بالعلم بدليل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه
دليل قاطع والا لكان بالمعنى الواقع منه عليه فلا يخرج عن عهدة التكليف
واعترض بان الخطاب في الاية الى الرسول ص وهو لو فرض عمله فلو قصد منه
متمكن من تحصيل العلم ولا دليل على تعميم الحكم لغيره واجيب بان ادلة التاسي تدل
على تعميم الحكم لغيره ويشكل بان حكم التاسي انما يثبت في حق القادر كما في
غيره من الاحكام والمعصوم اثبات حصول القدرة ما لا يتم ولعله لا دلالة عليه
ولو احتجوا باطلاق قوله امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان
مطلقا لكان اولى وادل من ذلك قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا حيث يدل على مقتضى عنيه المعتد على المجاهدة والاظهر ان يحتج
على ذلك بان ما تعاطاه من المعارف الحقة بالوجدان والعيان واضحة جلية
بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سليمة فطرته عن الصادات العصبية
وهو قضية الحكمة الالهية والعناية الحقة بهذا النوع وتكليفهم بالوظائف

والنواميس الدينية الشرعية فان ذلك لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان ولا انبعاث مع ما ترى
من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك المخفية وتحصيل المطالب ومع هذا فا
فالمخطئ معذور لكنه لا يكون اثما الا اذا تفطن التقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال
كما هو الغالب واما المختلفون في الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية فان
كان عليها دليل قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل
قاطع بل كانت المسئلة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا على عدم اصابة الكل فيها
لبعض وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل
لله تعالى في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه
ويبذل الوسع في تحصيله فان اصاب فقد اصاب وان لا فقد اخطأ او لا بل
احكامه تعالى في تلك الوقائع تابعة لاراء المجتهد فما ادى اليه اجتهاده فهو
اليه افكارهم فهو حكمه تعالى في حقهم واقعا ليس الا فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا وتفرع
هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه
عليها في الجملة كالاجماع المركب مبنيا على حجيته كان المستفاد منه ان حكم الواقعة
عند الشارع مغاير لما عدا القدر منه متعين لما عدا القدر فيما لا اثر في التعيين الى
نظر المجتهد فيكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما عدا القدر كان مخطئا ثم اختلف
القائلون فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة الا ان
فيها ما لو حكم الشارع فيها الحكم بمقتضاه مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا اقرب
المخطئة
الى القول بالتخطئة بل عينه كان واحدا اليه ومنهم من انكر ذلك ايضا ثم من
ذهب الى ان لله في كل واقعة حكما معينا فقد نصب عليه دليلا قاطعا او
اختلف اصحاب هذا المذهب في المخطئ فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه
بعد بذل الوسع واتمام النظر معذور ونقل عن بشر المريسي انه اثم
للعقاب

للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة الا وفيها حكم معين وانه ما من حكم
الا وقد نصب عليه دليلا اما حجة قطعية او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة
في الظن لخفاء الطريق وغموضه وقال قوم هو مامور بطلبه فان اخطأ وغلب
على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان
على نفي تعمد المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب اجرين وللمخطئ اجر واحد
لما تحمله من الكد والمشقة والمحققون منهم على ان لله في كل واقعة حكما معينا مخزونا
عند اهله وهم اهل العصمة فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب وان لا فقد اخطأ
وانه غير اثم في خطائه بعد بذل الوسع ولو كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادفه
او لم يكن قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه فانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني
في الظن فضلا عن القطعي لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية
على ذلك ومن تتبع وتحقق علم انه حجة كاشف في مثل المقام عن قول الحجة ولنعم
ما احتج الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد نقل ذلك منهم بطريق متواتر
او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث عدم استجماعهم للشرائط
او من عدم اهلية الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مدفوع بان ذلك
يحكى عن اكابر مخالفينا في موارد لا قاطع فيها غالبا وهم لا يلتزمون في حقهم بعدم
الاهلية والتقصير فتدبر ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام الدالة
على ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه ص وبينه لوصيه الى ان انتهى
البيان الى الامام الاخير وان جميع الاحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى مثل ارش
الخدش وهذه الاخبار وان كانت واحدة بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة
الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرنا فهي متواترة بالمعنى وقد يستدل عليه بما
روي عنهم انه اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران فان اخطأ فله اجر واحد فان

هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول ويشكل بانها فقد لعلمنا ان المجتهد قد يخطي
ولا نزاع على ما اعلم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطي فيما اعلمه قاطع غير معذور
وهو غير مخفي ومنها ان المعتقد عند العدلية ان الاحكام تابعة لمصالح
واقعية في مواردها لاحقة لها الذوات لا لوجوه واعتبارات طارية عليها وان
كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطة بعلم المكلف او ما في حكمه ومن ثمة ما من واقعة
الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على رفع الجهل به ولا نعني بالحكم
الواقعي الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو
قطعه بالحكم ما دام ظانا ظانا او القطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل
واحد ولا يلزم ذلك على المخطئة لتغاير عندهم اذ موضوع الظن نفس الحكم
وموضوع القطع وجوب البناء عليه او موضوع الظن الحكم الواقعي وموضوع القطع الحكم
الظاهري وهما متغايران فان قيل موضوع الظن على التصويب كون الدليل دليلا
دليلا وموضع القطع الحكم المستفاد منه فيتعدد المحل قلنا فيتوجه الاشكال
الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من
الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يقال انما نقول بالتصويب
في المسائل الفرعية فقط فيندفع الاشكال بالبيان المذكور ويمكن
دفعه على الاول ايضا بان المنع عموم دعواه لاختصاصه بالقاطع بالتصويب
المتذكر لهما الاعتقاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية
الظن بل ما كان ظنيا مع الاغماض عن ادلة التصويب فلا اشكال ومنها
ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان
احدى الامارتين على الاخرى فلا نزاع اما ان يكون لاحدهما رجحان على الاخرى
ام لا فان كان الاول كان القول برجحان المرجوح خطا وان كان الثاني كان
كل

كل من الاعتقادين خطا وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان
الترجيح اما تحقيقي او لا وعلى كل منهما امارة صاحبه ولا من النسبة بينهما لا
حصول الاعتقاد برجحان احدهما بعد ذلك وفي ذلك غير لازم لامكان
الغفلة عن امارة صاحبه او عن نسبة امارة اليها سلمنا لكن الخطا في
اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطا في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني
ان خصصنا موضع النزاع به والا لكان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب
لا يسلم رجحان احد الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر
المرجح وهو لا يوجب كون الاخرى خطا في حق من يرجح في نظره كيف وهو مبني
البناء على التصويب ومنها ما ذكره العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان
يكون مكلفا بالحكم عن الدليل او لا والثاني باطل لانه ان كان مكلفا بحكم معين
في الواقع كان تكليفا بالمحال وان كان مكلفا بحكم لا على التعيين كان قولا في الدين
بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول لكن ذلك الدليل ان كان خاليا عن المعارض
كان تاركه مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح
مخطئا وان تساويا كان الاخذ بكل منهما مخطئا لتعين ما القول بالتخيير
وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب ان عمم
الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور مصادرة اذ يكون في محل
النزاع مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر سواه فيكون
الامساك بخلوه عن المعارض عنده او رجحانه عنده مع التساوي تخييري ويكون
ذلك صوابا في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان خص الدعوى بالمباحث الفقهية
فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطاؤه في الحكم بحسبة المصوبة وجوه منها انه
لو كان للمجتهد في الواقعة المبحوث عنها حكم معين لكان بما انزل الله فيما هو

في تلك الحكم فيكون الحاكم بغير ما عند الخاطئ في الاجتهاد فاسقا وكافرا لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون الكافرون وقوله جل شانه ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي باطل للاجماع على عدم كفره
وفسقه فبطل المقدم لانهما انما يتجهان على الواقف عن الحكم لم يحصل عليه
انه حكم بما انزل الله لانهما في الواقعتين يفتويه بالنسبة اليه لتعبده
عليها انه لم يحكم بما قاله والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد
بذل الوسع في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخطئته مع انه لا يكون
بذلك كافرا وفاسقا واما ثانيا فبالحل وهو انه تعالى حيث اضيق نزل لمدارك
المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تعالى اذ لا يعتبر
نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام ولا يقدح
وقوع الخطأ فيهما باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي كما لا يقدح وقوع الخطأ
في الشهادة ونحوها كما صح انه تعالى قد انزل لوجوب الحكم بمقتضاها في الجملة فقد
انزل الله تعالى احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحديهما حاكم بما انزل الله تعالى
لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على
حجية خبر الواحد فيجب تخصيصها بما عداها ومنها انه لو اخطأ المجتهد لزمه
العمل بمقتضى ظنه ومع ما امكن ان يلزم ذلك للعمل ببقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم
التكليف بالمحال لاجتماع الضدين في كلامهما او بد منه فيلزم ان يكون العمل
بالحكم الخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع والجواب اما اولا فبالنقض
بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص التام
فانه يجب عليه بحسب الفتوى الواقع مع انه اخطأ فيها واما ثانيا فبالحل وهو ان حسن
متابعة الصواب او قبحها في الفتوى وقبح متابعة الخطأ وحسن تبعا في الفتوى ليس من

لوا

لوازمهما الذاتية بل يختلف بالوجوه والاعتبارات كالعلم والجهل فيقبح الحسن في حق
من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فنقول في المقام ان تحسين العمل
بالخطأ عند الجهل بكونه خطأ وتقبيح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا
نفهم حكم الشارع في الاول بوجوب العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطئا لما حصل الهدى
في متابعة المخطئ اذ العمل بغير حكمه تعالى ضلال والجواب بعد تسليم الرواية صحتها من
والدلالة للمجتهدين منها ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء
كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب انه من جملة تلك الوظائف الاخذ بمدارك المفق في
كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا ضلال ويمكن ان يحتج على
التصويب بوجوه اخر عقلية ونقلية ولم اقف على من تنبه عليها اما النقلية
فكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي طبيعة التكليف عند عدم
الايتاء يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله رفع عن
امتي تسعة المعقولهم ما لا يعلمون فان الظاهر من رفع ما لا يعلمون رفعها كلية
ظاهرا او واقعا وكقوله لا تكليف الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي
التكليف عند عدم البيان مطلقا وكقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
فان الظاهر منه انه مطلق اي مباح ظاهرا او واقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية
فلان التكليف جعل وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم
على فائدة وحيث يعلم ان المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه ولهذا تتوجه
للمعدومات بمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الحسن وترك القبيح
ولا يتصور ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف بالفعل
العملي مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال

فينتفي التكليف لانتفاء المشروط عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط (عدم)
مع علم الآمر بانتفائه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه
اذ المقدر علم الآمر بعدم علم المأمور بعد علمه بما خالف
موضوع نظره على تقدير ثبوته واقعا والجواب اما عن الوجوه النقلية فبان
التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شأني فتسميته تكليفا مجاز
في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في
الآية انما يوجب نفي التكليف الفعلي دون الشأني فمفهوم السكوت المنفية
عند عدم البينة مقصورة على افراد لولاها الحقيقة الظاهر من رفعهما
لا يخلون عن الاحكام الفعلية ثم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط
فعليته بعلمهم وكذلك نفي التكليف عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف (شأنا)
الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الا (ثم)
ثبوته عنده وكذا ما احتج الاشاعرة عند عدم بلوغ النص لا يفيد الا احتجاجا عنده بلو
بل مفهومها انتفاؤه عنده وبالجملة فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف
الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه
ما يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف
الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف بحيث لا علم لا تكليف لكن
لكن شأنيته التكليف محقق في حقه اذ ليس شأنيته مشروطة بفعلية العلم
بل بشأنيته وهذا التكليف الشأني لان ما دل على فعلية التكليف في
حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته
في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى [illegible] في حق
غير العالم خطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب

عن

عن الوجه الثاني لان التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي
اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان البحث هنا (لم)
عن الاوامر الاستقلالية التي يعني اللازم منها لو عمل وجه التبعية لخطابات اخر وتوضيح ذلك
ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضاها فقد اراد من (الله)
الجاهل بها ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك
المتعلقات لازما عليه فان قلت العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة
فاذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيا مع عدم ظاهرها
كان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا مع عدم ظاهرها
فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز وغير المستطيع وغير واجب
عليه في الظاهر ان فساده ظاهر قلت ليس التكليف المشروط باعتبار شرطه كان عند
عدمه تكليفا واقعيا وانما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان
لشرط العلم خصوصية بها امتاز عن سائر الشرائط بعض الاحكام كمسدد في (ت)
الفعل في حق فاقده عن قبل ما قبل مجيئه الشرائط فيثبت اقتضاء ان كان
لفوات مقتضاه كتلف المال [illegible] ولا يلزم منها [illegible] تفسير التكليف الواقعي ان
لا يتعين في الواقعة حكم واقعي في نظر الشارع كل من الاحكام لو عرض علم المكلف
اعتقد به ولو بطريق معتبر عنده لكان تاما في حقه مثلا [illegible] ان صلوة
الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها وفي غيره بشرط علمه بحجيتهما
ممكن في ذلك لان تقيير العلم مشروط في ثبوت التكليف الواقعي لا سببيا
لمصلحة غير مسبب لا شرطه وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لمصالح التشريعيها
وكذا يستند المصلحة الى علم المكلف به وقد يستند المصلحة [illegible] مشروطا بعلمه
فان من معظم حسنات التشريع حسن الفعل وقبحه [illegible] الحقا بالفعل

الا ان العلم شرط في المطابق القطع
[illegible] والاكتفاء
[illegible]
بين تفسير البواقي [illegible]

لجهات لاحقة لها بمقتضيتها اياه بشرط العلم كما قد حققنا ان الفعل مع العلم
بان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه فان
الاحكام الواقعية هي الاحكام اللاحقة لموارده الجهات مقتضية لها بشرط العلم
والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لموارده الجهة العلم فلا يباين الحكم
الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم به وعدمه
وان توقف فعليته على حصوله بعين هذا الكلام في مانعية الجهل وسببيته
بالقياس الى شرطية العلم وسببيته ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب
الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع ام لا وبالحكم الواقعي ما كان
متعلقه بالعلم سواء حصل الشرط ومتعلق ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه
وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم
الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم
فواقعي ايضا والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عندنا المحقق باسرها
احكام واقعية ولا يشتبه في حق المخطئ الغير المقصر ثبوتا فعليا سواها العلم
ليضاف الاحكام الواقعية على وجه التقية ظاهرية ان كان التقية في بيانها
فقط والا فواقعية لانعدام التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي اذا رجع
المجتهد عن الفتوى السابقة فيقتضيه في حقه بالنسبة الى موارده المتاخرة عن
زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه
اعني من القطعي الى الظني اومن الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين
رجوعه عن الحكم الظاهري اومن الظاهري الى الواقعي او من احدهما بالنسبة
الى مثله ولا بين ان يكون طريقه اليه قطعيا او ظنيا السابق وعدمه احتمال ان الواقعي الى
يبقى منها او لم يستند كونه ادركه قطعيا السابق انه مبني على مقتضى قطعه ما لم

مستند

مستند اليه لا اشكال في نقضه عن نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه
لو عول على هذا الاجماع الخرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما
بالنسبة الى موارده الشاخصة التي بني فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها
واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع لانتفاء ما دل
على ثبوت الحكم المقطوع ببطلانه لان الكلام كما لاحقة لموارده الواقعية لا الاعتقادية
فيترتب عليها اثار الوضعية ما لم يكن مشروطة بالعلم ولا فرق في ذلك بين
الحكم وغيره كما لو قطع ببطلان دليله واقعا فان لم يقطع ببطلان نفس الحكم
كالعدم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه لقطعه بان حكم الواقع
ما لا افتاء لم يكن كذلك فلان ثبوت الحكم الشرعي متوقف على قيام دليل
ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم مع احتمال
ان يوافق ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية بما لا التعويل عليه لا مطلقا
ولا يخفى ما فيه وهو ان ادعات القطع يجوز للمصير المحتمل للتقية برفع المقامين
كانه يستكشف عن نقض امتثال الاجماع وعدمه وان لم يقطع ببطلانها
ولا ببطلان مستندها كانت الواقعة ما سبقين في وقوعها شرها الحنث بها مقتضى
الفتوى فالظاهر بقائها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد
الرجوع لان الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل
عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم
وقوف المجتهد على رأي واحد فيأدى الى الاختلال فيما بني على عمله
من الاعمال لئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل
وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض في ذلك بعدم
القطع لثبوته ولا مجال للترجيح بما اثار الواقعية لارتياب في ثبوتها

قبل الرجوع بالاجتهاد معه لا قطع بارتفاعها بعده لانه لا دليل على تاثير الاجتهاد
المتاخر فيما فات القضاء والثابت من ادلة تجويز الاجتهاد عليه بالنسبة الى فعل
فيستصحب واما عدم جريانه الا اصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى
المواد المتاخرة عن زمن الرجوع فلما عرفت الاجماع مع اختصاصه من موارد الاستصحاب
على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على مقتضيه مع عدم طرو المانع وليس بقاء
بعد الرجوع منه لان الشك عنه من تحقق المقتضي لا من طرو المانع فان
العلة في ثبوته هو ظنه به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي
الحكم بعد زوال ما احتاج الى علة اخرى وهي حادثة فيتعارض الاصلان
اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة هنا امارة
واستغناء بعض الموارد في بقائها عن علتها الاحداثية غير مجد لان
الاصل بقاء الحاجة لثبوتها عند الحدوث فيستصحب ولا يتوجه مثل ذلك في
استصحاب بقاء الاثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها ثابت مطلق وهو وقوع الاثر
على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع اثارها وانما الشك في ما يعتبر
فيتجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى
فيها حكم النسخ فان ارتفاع حكم المنسوخ عن موارد المتاخرة عنه وبقاء اثاره في
المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة
او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به
حتى انه لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعدها او في الحال بنى
على صحتها من جهة ذلك ولو بنى على طهارة شيء كالارنب والثعلب ثم رجع ولو
في الاثناء لم يجب ما قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع
ولو في الاثناء لكن لو تقلب بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزم

الاستيناف وكذلك القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود
والايقاعات فلو عقد او اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها لاستصحاب
احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك ومن هذا
الباب حكم الحاكم فالحكم انه يعتبر انتقاضه بالرجوع في موضع وفاق فلا فرق بين
حكم مقومه الذي فرع عليه الحكم هل هو من الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان
بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم مقومه
التي يتفرع عليها الحكم هي صحة العقد فيبقى بعد الرجوع ومن ذلك ما لو اشترى
احد المتعاقدين لحيوان بقول الحاكم بحليته فيما دفعه اليه فحكم بصحة العقد و
انتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالحرمة فان الحكم بصحة العقد و
انتقال الثمن الى البائع يبقى بعد الرجوع لا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري بعد اله
وهكذا لو قيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة شيء مما قبل الا بعد استعماله وما اشبه
ذلك ثم رجع لم ينقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان
الحكم لا ينقض بالرجوع فهو غير سديد لان المراد بالحكم هنا انما يتعلق بالدعاوي
والمرافعات ولهذا لا يلزم منه تبعية الحكم بالطهارة في حق من لم يقلده ما
لا يتعين اخذ بما يقتضي الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على
حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وعلى ما على طهارة شيء
كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته بعد استعماله قبل
الرجوع وبعده او على عدم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع
بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على
الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك
بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق ففي

في المتفقية اما من مستثنيات عنوان الموضوع كالملاقات او من المتفرعات
على حكم الموضوع كالتذكية والعتق فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع معها امكن
المستلزم بقاء الحكم في هذه الصور بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في العمل
كالا انه لذلك مع انتقاض صورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر التي
ينتقض حكمها عند ظهور المخالف لا يصلح حجة ودليلا اما الاول فلان الحرج
المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف به
مدار ثبوته وقد يكون نوعيا فهو وان لم يكن سقوط التكليف به مدار ثبوته
لكن يعتبر تحقق النوع بالابتلاء والا فما من تكليف لا يتحقق الحرج على بعض
ما اتفقا ما لم يلبث في المقام معلوم واما الثاني فوجه استصحاب لا ينقض
وانما تمسك بذلك في المقام السابق على وجه التأييد لا الاستدلال
ومما قررنا يتضح الحال فيما لو بني في الفرض السابق على التحريم او النجاسة
ثم رجع فانه يبني على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء الحكم على الناسي
ان كان مما يعتبر في وقوعه الاخذ بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان
ثم رجع القول امكن بقاء ... من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية
وقعت منه حال العدم لاعتقاده بها في تقويم القليل فلا يعتد بها بعد
الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها
بذلك العقد اما لو بنى على الفتوى ولكن لم يبن عليها في خصوص الحكم
اما العدم علمه بها او لعدم تذكره حينئذ للفتوى كالموضوع عبادة ضمنته
فهو يقول فيها بنيت الحرمة او صحة صومه ولم يعلم بالاعتقاد ولم يتذكر لفتواه فيها
الا بعد الرجوع فهنا البناء على مقتضى الفتوى السابقة ... وجهان مبنيان
على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل تثبت في حق صاحبها ...

ف

فهو انما عليها انما يعلم بها حتى يكون الفتوى فيها الثاني وافق باقتضائه
فيها فالفرض الاصل على موضع اليقين وعاية حمل او يدل عليه ان الاحكام الثابتة
بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تتبع الجهل والغفلة وعلى ما نقل حكم التقليد
بالمناسبة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او عدل الى من يجب الفرض حيث
يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في
حقه الصور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور اذا افتى المفتي
المقلد بحكم ثم رجع فهل يجب اعلام المقلد بذلك وجهان بل قولان يدل
على الوجوب ظاهر قوله تعالى فلينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقوله تعالى ان
الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء لهم
بالجهل وتقريرا لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد
عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب عدم الرجوع فلا يجب كما لو عدل عن
غير المفتي المذهب وجريان طريقة السلف على الظاهر على عدم الاعلام
غالبا لا انتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب
الاعلام مع الامكان وبين ما اذا لم يقطع به فلا يجب كان متجها ثم ما يقع من
بين رجوع المفتي وبين علم المقلد برجوعه مما يعتبر على حسب التقليد السابق
هل يلحق بما وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي في المبحث
السابق تعين الاول ولو سوى المجتهد في مرجعه نظره فعل بغير علم بصحته
مطابقا لما حكم الاصل من بقاء الحكم السابق في حقه بالاجتهاد او لعدم
كونه السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه
بالتقليد وفعل ما لو سهى فيه ما اصل الاجتهاد او التقليد ولا يتعين على المقلد
ان يأخذ بقول من يوافق عمله السابق للاصل

التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وعرفاً فهو الاخذ بقول
الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتوى في الحكم الشرعي ولو ابدله به لكان
اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في المقام وقد
يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء
الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه
فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم لانه فان شيئا منه
لا يسمى تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون
الرجوع الى الرسول والى الاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد
تقليدا لقيام الحجة على ذلك كله ولو سمي مثل ذلك او بعض ذلك تقليدا
فلا مشاحة اصلا انتهى وحاصله اقول قولهم في الحد من غير حجة من معناه غير
حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كان عدم العضدي على ما يظهر من بعض
فعلى هذا فلا اشكال في خروج اخذ العامي بفتوى المجتهد لان اخذه بقوله
من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله ان كان
برهان العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضا ومثله الكلام
في الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل
الخلاف لا يقتضي مثل هذا البيان في اخذ العامي بقول المفتي فلا يدرج
تحت حد لضعفه فان ما دل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتواه عليه بمعنى
انه حكم الله في حقه ولولاه لم يكن له حجة على القول لقيه لانا نقطع انما
يثبت قول المفتي على العامي وتصيبه في حقه حكما شرعيا بعد اخذه به ويمكن
ان يأخذ بالاخذ الدليل الدال عليه فيضمحل الاخذ وان قام عنده الدليل بعد ان
الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة قوله سواء

اخذ

اخذ به ام لا وكذا الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد وما اعتبار به في البينة وما اشبه
ذلك فان ما دل على حجيتها او على ثبوت مقتضاها في الظاهر اخذ به او لم يأخذ
ويمكن ان يكون مبنى المعنيين بتفسير القول بما ذكرناه هنا واستشكل الفاضل المعاصر
معنى البناء على ما ذكره العضدي في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في
الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد به الاخذ
مع الحجة جاز فيهما ثم نقض عنه بحمل التقليد هنا على معنى اخر وهو الاخذ بقول
الغير مجردا عن اعتبار القيدين وقد اتضح لك ضعفه بما قررناه مع علمه بانه لا يعتبر
في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون شاملا
عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على
قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة على وقوعها كذلك فان دون
حيث حمل العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول عنه لا لزوم حكمه وطم
هذا وقول العلامة في التهذيب بان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة
بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على هذا شايع في العرف
العام   لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع مع عدم حصول للمقلد
في مسائل التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام والسنداد طرق تحصيلها
في حق غيره بغير طريق التقليد في الغالب بل ان طريقة السلف عليه من
غير نكير ولا منع فيها هو الحل بالاجتهاد في حال الاثم والزام ابا فيه اخلال لا
بالنظام ولعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان
المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما يقضي عليه جماعة وقد مر الكلام فيه
ولقوله تعالى في آية النفر ولينذروا قومهم المتناول للانذار بعد طريق الفتوى
وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا وفحوى منها قوله لابي حمزة لا بان

من تقلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في
شيعتي مثلك ومنها انه الصعو خصلتين الى ان قال وان تفتي الناس
بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس برايك ومنها من افتى الناس بغير
علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم
الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك الى غير ذلك مما يدل
على جواز الفتوى وقبولها من اهلها ومما ينافي ذلك شرعية شافي
في حوله واجمعوا على العامي الرجوع الى العارف بمدارك الحكم من
الكتاب والسنة فان ساعده فهمه على معرفة مدلولهما والا فترجم له معانيها
بالمرادف من لغته وان كانت الادلة متعارضة فيعرفه كونهما متعارضين وينبهه
على طريق الجمع بحمل الناسخ على المنسوخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد
ومع تعذر الجمع يذكر له اعتبار الترجيح على حسب مراتبه ولو احتاج الى معرفتها
ذكر له الدليل لمتابعته هذه الفوائد ومسامحه بالنسبة اليه فيما امثاله المستغني
او صمم عن البيان لظهور عدم مساعدة فهم كثير من العوام على فهم قليل
من الاحكام فضلا عن الجميع مع عدم مساعدة اكثر اوقات العالم على تعليم قليل
مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامي من الادلة
المنقولة اليه والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على
حرمة العمل بالظن مع انها واردة في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو
تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا
ولا يهتدون بعد ما امامية التقليين فلا شاهد في جواز التقليد لان الاخذ بقول
من يسلك في قوله بما حقيقته كالتمسك بالرواية وموجب ذلك وتوقف العامي
بنظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره على انا نمنع اليه

عن

عن اقوى الامارتين الى امنعهما اما المجتهد فلا يجوز له التقليد في غير
المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب
اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه
قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات السنن
بالفتوى وما اعتمد المفتي من حيث الاحتياط فان قلنا يطرد حسبنا الظاهر
تقليدا او لا نعني به الا الاخذ بفتوى الغير من غير جهة قطعية كانت الفتوى
او ظنية اعتمد المفتي او تعمد وان كان الاخذ لحجية هي الادلة الدالة على جواز
التمسك بالسنن كقوله تعالى الاخذ بالاجماع على الطريق المعتبر عندنا فليس
منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف وبالجملة فالمجتهد في اخذه بقول
غيره في هذه المواضع كالعامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذ الحكم
من غير دليل وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات
غفلوا عن كونها اخذا بحجية تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال القول بها
بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام حيث
اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات
على الظن الحاصل منها وليس بحث عن المعارض وبالجملة العمل بها
عن تحصيل اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث قوله بدليل جعلي
من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها او بما يعول عليها من حيث
التعبد للنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد
من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي عن ذا الصعب في نقل الاجماع بان
التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول المعصوم لا باعتبار اقتضائه
بمكافئة الرواية فالاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومن هنا يمكن الجواب

بل نماد العمل بحجية تلك الامور لعلمنا ان مؤداها هو الحكم الظاهري في حق
المجتهد فهو يأخذ بها لقيام الحجة عليه مع قطع الناظر عن الاخذ فانه لا يلزم مطلقا
وان لم يعمل به بخلاف فتوى المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مط ولهذا
لو عصى ولم يأخذ به ثم وجد مفتيا آخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين واما المسائل التي لم يجتهد
فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايض وان كان قد قلد فيها قبل
الاجتهاد ولا اظن ان احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل
الخلاف وربما كان مستندهم اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة
عليه والكل ضعيف في مقابلة الشهرة العظيمة ان لم يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتمكن
فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستدعيا للفراغ اليقيني وهو انما يحصل بالاجتهاد
على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد
عن الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن
من مراجعته تعين عليه التقليد في موضع الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها ويمضي على مقتضى
التقليد فيما اوقعه على حجية وان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كالعامي ولو قلد
ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعتريه المانع بعد ذلك
واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد
ابتدائي ولو اضطر الى التقليد في مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احدهما على البدلية
ففي سقوط حكم التقليد فيهما فيجوز له العدول بعد التقليد وعدمه وجهان واما المسائل
التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدم
جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر
فتكافؤ الادلة في نظره فحكمه التخيير في العمل باحديها شاء او طرحها والرجوع الى الاصول الظاهرية
على خلاف ياتي في بحث التعادل ولا سبيل له ح الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي

لاسبيل

لا سبيل له ح الى التقليد فيجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل الى
الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد
هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي فبناء على جوازه فلا يبعد المساواة
بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي تمكن من الاجتهاد فيها لا سيما
مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد و
كيف كان فالحكم فيه وصول نظر او نظر من يرجع اليه في ذلك واما
اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر
وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه اللغوي
اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة او من غير حجة على القول كما نبهنا عليه
في بيان الحد ومعنى الاخذ بقول الغير هنا الالتزام به اعتقادا فان محل الكلام
فيجمع النزاع الحاصل من تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو مختص
في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل من التقليد او مختص في
التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه فلا يجوز النظر او لا يختص
بواحد منهما بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد في محل النزاع
للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الاعتقاد فلم يعتبر حصول القطع ثم
على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق في
نفسه الى تحصيل الاعتقاد وانما اعتبرنا بلوغه مرتبة القطع ولم نعتبر فيه
الثبات لتحقق معنى العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى
التقليد فانه قد يستفيد تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين
لعدم وقوفهم على غير الدليل كما قد يستفيد تحصيله بطريق النظر في حق
المتفطنين القاصرين عن مرتبة النظر بالتحقيق كبعض من يتفق له القول ان قلنا

بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام
في صورة فقد الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور وكذا ينافي كونه
مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد وحيث ان النظر فيما نحن
الى التشكيك عن دليل الاعتقاد فاتضح بما قررنا انه لا سبيل الى ما يقال من
ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله موردا للتكليف
لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية وكذا لما قيل من
ان مرجع النزاع هنا الى اشتراط القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم
جواز التقليد لما عرفت من ان مرجع التقليد قد يفيد القطع احيانا فنقول هذا
فقد استدل لعلي القول الاول بوجوه منها انه تعالى ذم الكفار في تقليد
ابائهم في مواضع عديدة كقوله تعالى حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا وقوله جل شانه حكاية
عنهم في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الاية الى غير ذلك فلو كان التعويل
عليه غير سديد لما ارتضيناه تعجبا لهم ولكانت لهم المعاذير حجة وان في شرع
الاسلام فيتحقق الاقتداء ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا تقليد لاهل
الحق فهو بخلاف تقليدهم لابائهم لان كلا من المقلدين معتقد بالتقليد انه
مقلد بحسب الواقع لاهل الحق فقد تحقق قائف بالنسبة الى معتقدها و
وتحقق بحسب الواقع لا يجدي نفعا في دعاويهم وقد يشكل بان هذه الايات انما تدل
على ذمهم باتباعهم طريقة ابائهم في الكفر وعبادة الاصنام وهذا لا يوجب نحو
الاعتماد على الاعتقاد الحاصل من التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكونوا غير
معتقدين بحقية طريقة ابائهم وانما التزموا بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه
قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله جل
شانه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله تبارك اسمه يعرفونه

كما يعرفون ابناءهم الى غير ذلك وليس من البعيد ان يكون ما افادة الكفار للتقليد في
هذه الايات على التقليد لحقية طريقة ابائهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها
خصوصا بعد تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز فلو التزمنا بحجية
القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح وكما اعترض على الاحتجاج
بهذه الايات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته
افادة الظن والمسئلة كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال
بها انما يتم على مقتضى مذهب الاشاعرة ومن الصدلية اذ اثبات وجوب معرفة
بالنظر متوقف على جوازه ويمكن الجواب عن الاول بحمل الدلالة قطعية بمعونة سوق
الكلام وحمل حجية ظاهرها قطعية لشذوذ المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن
في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا حجة باب قاعدة دفع
ضرر المظنون قاضية بوجوب النظر والشك في حصول البراءة بالاعتقاد
التقليدي فيجب النظر لتحصيل اليقين بالبراءة واما ما يقال من ان القدر
المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة الذمة عن التعيين في مواضع الضعف
لان القدر المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل
فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين للشك في وجوب
الاخر فمقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي
مع ان العمل بالاصل لا يجوز عقلا ومشروطا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم
العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا فالمنع من حجية الظن فيه غير مسلم
اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلو صح جريان الدليل المذكور في مطلق
التكاليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة
بالثاني كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب ولا خلاف فيه

من بعث بعثه الله تعالى منهم ومن الاخبار بان المراد اثبات وجوب النظر كقوله تعالى من
كان مؤمنا بطريق التقليد او مطلقا المسئلة وبيانا ان الذي حصل
الايمان بطريق النظر فقد ادى ما وجب عليه مع امكان الاستدلال لا سيما على
غير المؤمن اذ يجوز ان يكون ذلك كلامه تعالى انه يجب عليه النظر في طلب
الحق بعضا للضد المظنون ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا هو وتعالى لا يحتاج به بضميمة اية التاسي وكقوله تعالى اعلموا
ان الله يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة
هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فاحترزوا بالثابت عن الاعتقاد
الجازم المطابق الناشي عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل
بانه هذا ان كان تفسير العلم باعتبار الاصطلاح فتنزيل الاية عليه غير سديد
وان كان تفسيرا له باعتبار اللغة والعرف فمسلم لكن كلمات اللغويين على
ذلك غير واضحة لكن حفل بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات العرفية انه بمعنى
مطلق الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد
التثبت على العلم لانه كان عالما قبل نزول هذه الاية اذ لم يقل احد منا انه اول ما
نزلت عليه صلى الله عليه وآله وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم واعياد له
من قبيل قول المعلم اعلم كذا او يحمل على الاية الثانية ليتم ويمكن الجواب عن
الاول بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقصود
وبان قول المعلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم به وخالك يصير التوجيه
فيما يقوله لا صغائه اليه وان جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون
معناه الايجاد العلم ومع ذلك اخراج الاية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد
منها الايات الدالة على وجوب النظر كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات

د

والارض وقوله جل شانه او لم يتفكروا في انفسهم وقوله تبارك اسمه افلا يتفكرون
الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان الظاهر من هذه الايات توجيه الامر فيها
الى الكفار او كان منهم بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تعالى وعرفوا
احاطته بالامور علما بملاحظة عجائب صنعه ودقائق حكمته المودعة فيما انشاه
من خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على كل شيء من اعادتهم بعد الموت او ليرجعوا
عن نحو الفترة وتكذيب مرسله بعدما اتضح لهم الحق وانكشف لهم الواقع
مع ان ذلك لا يدل على المقصود ومنها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف بالاجماع
والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما
ولان قول الغير لو افاد لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث
العالم وقدمه ولانه لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة
وهو باطل قطعا واما بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والتقليد بعدمه
والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي
عن الدليل فدعوى الاجماع على تحصيله ممنوعة مع انها لو سلمت فبقية
المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فلا نسلم
ان التقليد لا يفيد ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول
فلانه يجوز كذب المقلد ان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لانه
كان جازما بما هو عليه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما
وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل لغيره غير مفيد
للعلم لجواز كذب من هو لم يعتبر المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه
واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان قول كل احد يفيد العلم للمقلد حتى
يلزم منه اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل

نعم ان قول الغير قد يفيده وح فنمنع استفادة العلم من الفتاوى اقوال
المختلفين في زمان واحد بل إما ان لا يعلم بشيء منها او يعلم باحدها
واما عن الثالث فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسي ناش
عن اعتقاد اهليته والاستيناس به بل يقترح لغفلة والتغافل عن
عدم مدخليته في ذلك في اصابة الحق وقد لا يرتفع المقلد بمجرد التنبه
لاستحكام المتشابه في نفسه ولهذا يحتاج الى ما بانضمام باقامة معجزة او
ايد بحجة جلية ولو فرض ان علمه بصدقه ناش عن الدليل كما اذا صدق
المعصوم المستند الى برهان العصمة فليس من التقليد في شيء كما اشرنا
اليه ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال فصاحبه
غير مامون على زواله فيجب تثبيته بالنظر دفعا للضرر المظنون ويشكل بانه
انما يمكن الاعتقاد انه لو كان عند غير صاحبه في عرضة الزوال فغير مفيد
في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر المظنون الذي
يظنه في الغير حقيقة ما لم يوجب ظنه به وانما انه عند صاحبه في عرضة
الزوال فهو على اطلاقه ممنوع بل المحقق ان ثبات العقائد المعتقدة ورسوخها
في النفس كثيرا ما يستند الى الملكات القلبية وكيفياتها الاصلية لا الكسبية
وليس للاستدلال ولا التقليد كثير مدخل في ذلك ولهذا تتزايد قوة
اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه
المرتبة اليقين من الايمان بحيث يمتنع عليه الزوال بالاستفادة من
النصوص وقد ينتهي اليقين مقلدهم ومثبتا من نفسهم وقد يكون المولع
في المعاصي والشهوات على خطر في اقامة ايمانه وان كان حكيما مبرهنا
وقد يقع مثل ذلك في جانب الباطل ايضا فهو من الامور الواضحة عند

اد

ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكره من ان الاعتقاد المستند
الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال او التقليد
من شانه ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها
ما دل عليه الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب من التصديق
بالشهادتين ومجرد الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل والايمان معنى ينافي — الكلام ان
لا ثبات للاعتقاد الناشئ من التقليد ومنها ما دل على ان المؤمن اذا جعل في
قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه واجاب بالصواب فيقال له
كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة
لا حلم فيها نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها
ويقال ان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب بما لا يجيب المؤمن فيقال له
من اين علمت ذلك فيقول سمعت من الناس يقولون ذلك فيضرب
بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص
فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى منه بذلك ايضا وعكس الجواب اما عن الاول
فبان الظاهر ان الاستقرار مجرد التحقق او التحقق على وجه الدوام لا ان يكون
بحيث لا يتزلزل بالتشكيك مع ان الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث
لا يتزلزل بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال
كما عرفت من بياننا المتقدم فالاستقرار مع الثبات لا ينافي التقليد و
لا يلزم الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المؤمن امر هداني الله اليه
لا يختص بالهداية بطريق الاستدلال وقول الاخر سمعت الناس يقولون
ذلك يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول بل كما يقول يدل عليه تسميته
كافرا ولا ينافيه قوله علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا لذلك لانه

اقرب المجازات الى الحقيقة العلم لان هذه الكلمة كثيرا ما تقع مقولا على ما
الظاهر من الاخبار احتج المنكرون لوجوب النظر اولا بانه لو وجب
النظر لدار لان وجوب النظر اما يثبت بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على
وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة
والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت بدليل
بل حصوله او ثبوته بالفعل فلا دور وثانيا بان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام
منافق بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال الى النظر
وقال الثاني بعدم وجوبه ولا لكلفهم به والجواب انه لا مرحبا بالاستدلال
عقيب الادلة التفصيلية على التوحيد المقررة في علم الكلام او كتب الحكمة بل تحصيل
ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا لا يكاد يخلو عنه اهل
مصنف متفطن ومتحقق تدل على المعجزة على صاحبها اولا الدرستين عقيبوان
تم نقل عدم امرهم بالاستدلال لاستغنائه عنه بدلالة المعجزة واما ما في
من ان اكتفائه صلى الله عليه وآله من الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المماسا
والمماشاة ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع لا اكتفاء بذلك من المسلمين
والمنافقين ليتضح عدم كفاية مقالتهم واقعا انفسهم لو كان كذلك لان
الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل لوجب عليه صلى الله عليه وآله ان يبين لهم ذلك
وان لا يكتفي باقرار منافق بالشهادتين لان ان يدعي ان اقرار عن الدليل
لا ان اقرار بالدليل بالشيء لا يدل الا على الجزم به وهو لا يلزم الاستدلال
الدليل ولا ينافي ذلك قبوله اقرار المنافق لانه صلى الله عليه وآله كان مكلفا بالظاهر
لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة فمقتضى وجوب الايمان عن الدليل
مع تسليم عدم بيانه صلى الله عليه وآله يوجب اسناد التقصير في التبليغ اليه صلى الله عليه وآله وعدم

و

وعدم امامه الحجة على العباد وهو لزم السقوط وفتح الفساد وثالثا بان مسائل
الاصول اغمض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية
والجواب المنع من اغمضية مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان
مع ان التقليد في الاصول قد يفضي الى الدور بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية
اقول ويمكن الاحتجاج رابعا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه
يتناول الاصول ايضا ويمكن الجواب عنه بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين
الايات السابقة وخامسا بان المعتقد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم
في قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات الاية فان الايمان هو التصديق كما صرح
به ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد وانما ندعي عصيانه بترك النظر
على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد
بعدول المؤمنين وسادسا بقوله تعالى امنوا بقوله تعالى امنوا بالله ورسوله وغيره من الايات
الامرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايضا ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه
واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته والاية انما تدل على وجوب الاول والثاني لا دلالة
لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل القائل منهما
بالجواز يتمسك بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف
فهو اجماع منهم على عدم تحريمه وبالايات السابقة اذ لا اقل من دلالته على الجواز واما القائل
بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز فان العجائز انما يدل بالتقليد والامر
به يدل على ايجابه والجواب بعد تسليم الرواية المنع من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا
عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان
الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قادر يحركها فكان
المقصود المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتياب والوسوسة كما يدل عليه قوله عليه السلام لا ترتابوا

فتمسكوا وقد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقال
عجوز في رد ذلك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم
بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي
صدوره عنه في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم
يعهد من الصحابة والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي
لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام لا الاستدلال
مطلقا ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم القيام على وجه المشروعية
والرجحان فيلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج
من الدين لكثرة الشبهات التي يتطرق اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف
الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم ربما يؤدي الى ذلك
التوغل في المسائل الكلامية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة
خصوصا اذا كانوا غير مستأنسين بالشريعة والتزام التحرج فيه مما لا بأس في المقصود ومنها انه صلعم
صرح على الصحابة فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من قبلكم
لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد
تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية وليس مسألة القدر
منها مع انه صلعم نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز الخوض فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة
الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا اذا حصل له
الجزم به ثم على القول بحرمة التقليد في الاصول هل يكتفى في اسلام صاحبه او لا قولان
اظهرهما الاول وقد مر في بعض الوجوه المسألة السابقة ما يدل عليه ولم نقف للقول الاخر على
دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد انما يناسب طريقة العوام فان سائر العلماء
لبعده عن ذلك وح فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي عند نفسه ولو بعد

تنبيهه

تنبيهه عليه واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه لو تمكن من ردعه اما بالنسبة
الى المقام الاول فالظاهر ان العامي ان علم بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقايده وجب
عليه النظر والا لكان وظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان المسألة نظرية يقصر عن معرفتها
نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها ففي وجوبها عليه نظر واما بالنسبة الى المقام
الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقايد وتمكن من ردعه وجب ردعه
عنها ولو بالتنبيه على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد وان كثيرا من ذوي الملل الفاسدة
يعتمدون على التقليد في اثبات مسئلتهم فلو كان التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكونوا جميعا
مصيبين مع انه محال وان وجده مصيبا في تقليده للعقايد الحقة ولم يخف على عقايده من
طريان التشكيك عليها فالظاهر عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو
تحصيل العقايد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة عند الوصول الى ذيها
والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر مخدوشة بما مر ولو خاف على عقايده من ترك النظر
فالظاهر وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف به واقعا وان جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ
بقول غير المعصوم ع او بقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله في المعارف
بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول اكثر اهل الاسلام بالتوحيد
والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتهما الى قول النبي ص وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج
ذلك عن التقليد المصطلح **محل التقليد** في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير
جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج اليه المقلد في العمل كما نبهنا عليه في الحد سواء كانت من المباحث
المجردة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق فلا عبرة بما
علم بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة واجماع او دليل
قاطع ولو بالمآل كما في المتجزي العالم بحجية ظنه فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم ببطلان
ما افتى به مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة لم يقلد غيره في غيره وان كان

مفضولا او مباح مع الانحصار وانما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط
ولا يتخير بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد
والتقليد في كثير من موارده وانحصر فيهما كما وقع عن البعض لا ماخذ له والادلة الدالة
على وجوبهما لا تدل على تعينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعها
قطعي بل نقول قضية الاصل الاستدلالي هو لزوم المسلوك بطريقة الاحتياط بعد الامكان تحصيلا
للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم
تعينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور كثير من الناس عن اداء تكليفه واما سقوطه بالكلية
فلا شاهد عليه بل وفي بعض الاخبار دلالة عليه على عدمه نعم لا بد للعامل بهذا الطريق من علمه
بحصول التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل له اليقين
بالبراءة من الشغل المعلوم به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله ففي الصورة الاولى
ما اذا احتملت الواقعة التي علم بانها لو ثبت لعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهة
قبل مراجعة الادلة والفتاوى والعلم بان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل
في الاول مطلقا وفي الثاني مع قصد القربة به من جهة نفس الفعل او من جهة حصول الاحتياط
به على اشكال في الاخيرة ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون
مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة
بنية الوجه ومنها ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر
نية الوجه اجتهادا او تقليدا ولم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به او
معينا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيه
على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ليس بمعتمد
ومن الصورة الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا التحريم من الاحكام

الثلثة

الثلثة فله ان ياتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل تخلصا عن الاجتهاد والتقليد
ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تادي الاحتياط الواجب به فتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط
على الوجه التخييري بينه وبين الاجتهاد والتقليد ولو جعلناه مسقطا لوجوبهما لم يتجه ذلك ومنها
اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل
لا بقصد التحريم كما مر ومنها اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة او بينها
وبين الندب فله ان ياتي بالفعل او يتركه لا بقصد الرجحان ومنها ان يدور الامر بين كون
الفعل واجبا ومندوبا ولو على وجه التعبد مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة والاحرام
بناء على عدم وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا ومنها ان يدور
الامر بين الوجوب على وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد
مع العلم بعدمه دليلا واضحا على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب
او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر الاحتياط وجوبا موسعا لا يتضيق الا بخوف فوات الامتثال على
تقدير الوجوب او التحريم ولا يجب فيما عداها وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه
الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب ابتداء لحاجة المقلد اليه يعتبر
في انعقاد التقليد شرائط يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما
الشرائط المعتبرة في المستفتي فامور منها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال
جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد حال العقل ثم جن انسحب
التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان
مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولتوقف شرعية
عبادته غالبا عليه وتظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا
تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه وفي عدوله عند من يمنع
منه ويجوز على القول بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده

الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عنده من يقول به وكلا تعقب ذلك بمن يلتفت
تقليد هذا الوجوب في الحرام وغيرهما الا لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والا لم
بالنسبة الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه
بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيان ذلك بتفاصيله ومنها ان يكون عالما
بجواز تقليده من موضع البحث في الفتوى وسياق بيان طريق علمه بذلك فلو
قلد من لا يعتقد التقليد مطلقا او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم
لعدم تحقق الاخذ منه حقيقة ونظيره التزويج فيما لو انكشف المخالف ومنها
ان يكون المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر
المخالف له لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض
انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كالكافر بالجوهر وبعض الشعائر والمرتد
الذي علم بقبول منه الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه ونظيره التزويج في جريان
احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذ بما يحقق
وفساد ما يتعلق بالاثم منه اذا قلد في ما حكم فيه ما اختلف فيه باحتمال كان في الواقع
وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استمراره على تقليده موت المفتي
لا سيما اذا استبصر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام وضعية من ملكية
او صحة او فساد لا اهل مذهبه في مع تقليده في مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة
الى الوقائع التي قلد فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك
الاحكام الى حال الاسلام لو اسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح
المحارم او على ما فوق النصاب ومن هذا الباب بقاؤه على نكاح زوجته لو كان
باختيار قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه معتقدا فسادها بناء على القول بالاستثناء
بين صحة عقده وحرمته وكلا بينها وبين تحريم الاستماع كما قد يتفق مثله للمسلم

و

ولو في صورة التزويج بشبهة وانتفت الصحة هنا العلوق الولد به واستحقاق الزوجة
عليهما ما لا يحرم عليه من الحقوق للقرابة نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالكافر
المعتقد لحقيته مبنيه واما الكافر المعتقد لحقيته دين الاسلام فجريان ذلك في حقه
غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لاهل مذهبه ويبنى على الكافر بالحكم بصحة عباداته
اذا استبصر بعد فعلها اعلم ما استثني واما الشرائط المعتبرة في المفتي فمنها الاسلام
والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا عبرة بفتوى الكافر والمخالف وان احاط بالادلة المعتبرة
عندنا وتمكن من الاستنباط منها بل وان علم بالقرائن ان ما افتى به هو مقتضى نظره في الادلة
بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجيته نظره للاختصاص بعض الادلة بالمؤمن
وانصراف اطلاق البواقي اليه نعم لا يجوز التعويل على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي
لا سبيل لنا الى معرفتها بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في
ذلك كله وكذا لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من فرق الشيعة وان اجتمعت
فيه بقية الشرائط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع المتيقن
ولعدم الوثوق بفتواه غالبا لا سيما ان يكون قائلا بحجية قول من لا يقول المؤمن بحجية
قوله فربما استند في فتواه الى قوله مع القطع بفساده او ينكر حجية قول من يقول المؤمن
بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس مأمورون
بالتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم بخلاف من يتمسك ولغيرهم او يقتصر على التمسك
ببعضهم فانه ليس متمسكا بهم واما ما نقل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه فغير مناف لما قررناه لان المراد تصحيح ما يصح عنه
من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على رواياته جواز تعويل المقلد
على فتاويه لان تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب
القدح في العمل بها فيندرك ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل

المتلبس على الفتوى فانه يقتضي محض فيبقى التعويل في حقه بلا دليل عليه وليس
على قوامهم لنا بالفقه ما يدل على حجية فتواه عنهم لعدم الملازمة بين الامرين
فان قبول الفتوى مشروط بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة بها ومنها
ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجدت فيه بقية الشرائط لعدم
شمول الادلة له لانه لا يقبل دعواه فلا يقبل فتواه بطريق اولى ويعتبر قطعياته
في حق نفسه وفي حق غيره ظنياته ان تعجبان ومنها العدالة فلا يعتبر
فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط لجواز تقوله فلا تصيب بخلاف
معتقده او تقصيره في الاجتهاد ولاية النباء بناء على شمولها للفتوى و
لو علم بتحرزه عن التقصير في الاجتهاد وعن التقول بخلاف المعتقد في الاجتهاد مطلقا
او في خصوص فتوى فوجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع عليها
فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان العدالة انما تعتبر
للوثوق بعدم التقصير والتقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان في
الفرض فيندرج في عموم الادلة لا ينافي لوصف العدالة التي مدخل في حد ظنها في
لجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة الشاهد
فلا تقبل بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب مع الشهادة بدون العلم
نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع قبلت عنه كما تقبل في المقام لو علم بمطابقته
الفتوى للواقع لانا نقول لقد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة فيها
مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم ادلة اهل الذكر ولا انذار وفحاوى
الاخبار الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه
وبين غير المؤمن بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول العمومات
المذكورة لمستقل فتاوى غير المؤمن وتشكل بوجود المعارض وهو اطلاق اية

النباء

النباء بناء على شمولها للفتوى كما هو الظاهر منه لدلالته عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم
صادقين بعد قوله قل الذكرين حرم ام الانثيين فانه يرجع الفتوى الى الاخبار
عن حكمهم بل لا حقيقة لها سواه وان كانت تسميته فتوى باعتبار زيادة على كونه
خبرا وهو كونه موضعا للدليل عند المخبر فالمنع من قبولها لو حظ اولى ويمكن ان
يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى فاولئك هم الفاسقون هم الظالمون
والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا فتامل فيه ثم على تقدير عدم جواز التعويل على فتواه فهل يجوز له الافتاء
من غير عدالة ويعول على فتواه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته
فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واقعا
لا لجعل الوصف مدخل في تحقق العمل ظنياته فانها انما تعتبر في حق المستفتي
على تقدير عدالته وانما له بما هو المفروض فافتاؤه فيها فتوى بيان ثبوت
الحكم في حقه نعم لو كان فسقه بما لا يوجب الفسق في مذهب المستفتي جاز
له الافتاء مطلقا لثبوتها في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالته فقد تعرف ان كان
لعدم علمه بضدها وجب عليه معه ضبطها ان كان لشكه في ثبوتها فان ثبت
له قبل الشك استصحبها والا الحقه الحاكم بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق
فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل يحكم العلم بعدمه مطلقا لترتب
الاصل عليه هذا والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء
لان اية النباء انما تدل على منع قبول نباء الفاسق بناء على شمولها للفتوى
كما هو الظاهر لا على منع الانباء واما المفتي الغير العادل اذا لم يتصف بالفسق
فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل على فتاويه ولا عبرة هنا بالشرط
الوثوق بعدم التقصير والتقول بخلاف المعتقد اذا الفرض اتصافه بالفسق

واقعا لكن الفرض مع بعده مما يبعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما تم في لوجه
حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق الفاسق واما مجهول الحال فا
الحاقه بالفاسق كاف في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا حيا وميتا
جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة
قوله لمعتقده ولو دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه رجح عمله بظنه ومنها
ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا مع الامن منه وما يتبع
السهو وجهه واضح مما مر في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده
ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتبر في عرف الفقهاء
فلا يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم من طريق معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد
لحجية ظنه او القاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما
يقطع معه بحصول البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم
ادلة الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم عن طريق معتبر شرعا فيتناول ال
المقام ويمكن دفعه بان عمومها معارض بظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تناولها
بالاختصاص فان المستفاد منها تعين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد
ان كان مع المساواة للمتجزي ان كان عالما ببعض من المسائل ... لا قائل
بالتفصيل ولا مرجح لتحكيم احدهما على الاخر فيتعين التوقف والرجوع الى فتوى المجتهد
المجتهد المطلق تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد
الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للشافعي
فاجاز الرجوع اليه مطلقا ولا يستفاد مما حكاه ... في مسئلة ... عن بعض الاصحاب
من ان الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا مقلدين وصنف الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا
يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من ان
منا

متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ووضع التنزيل لابد من قوم من عدم كونهم
مجتهدين عند انقسم للاجماع على عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا
ونظائرهم كانوا لا يقولون باجتهاد واحد في زمانهم ولا ريب في جواز تقليد الاموات
مع ان الكلام في هذا الفن من حيث هذا الفن وهو لا يعلق بتقييد عدم كونهم مجتهدين
لا من حيث هذا الفن وكيف كان فالاقوى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السليم
عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي الميت فان
منها الاجماع وانتفاؤه في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز
الرجوع الى الحي مع ثبوت المنع في حقه وهو اليقين بالبراءة مع صعوبة غيره ومنها
اية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا يكون الا حال
حياتهم ومنها حديث ابان وهو انما يدل على حجية فتواه لمن استفتاه فيختص
بمخاطبه بمن تلقى حال الحياة ومنها الاخبار الدالة بمفهومها على حجية فتوى
من افتى الناس بعلم وهي انما تدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بمخاطبها
بمن استفتيهم في حال حياتهم ولو سلم ان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد
الميت فلا ريب انا نعقل ادلة الشريعة المطهرة التي كانت معها تكون اجماعا على خلافه
بما يوهن شموله ويقدح في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية
الثاني الاجماع المنقول على المنع كما عن غير واحد من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام
على ما تحقق لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه
من جهة وضوح الخلاف وقد عرفت ان الخلاف في المسئلة شاذ جدا فيحصل الوثوق
بالنقل المذكور ويمكن التمسك فيه بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة
فان هذه الشهرة من اظهر افرادها واجلاها لقربها من الاجماع لكن تقدم ان
المتاعد حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة والعجب من الفاضل

المعاصر انرع مصير الحجية الشرع كالاجماع المنقول مذهب في المقام الى الجواز مع المنقول
اجاب عن الاحتجاج بهما بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشرع كالاجماع
الظن بعدم الجواز وقاعدة انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن
ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة
والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه اقول اما الاول فبان ثبات ما فيه عند بيان الاحتجاج
بالقاعدة المذكورة واما الثاني ففيه ان القاعدة المذكورة اذا كانت ظنية فاثبات حجية
الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما في هذه المسئلة
في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة ع وانما هي من المباحث الحادثة اقول كثير من
المسائل الاصولية مشتركة الحاجة بينها وبين الموجودين في زمن الائمة ع كحجية الكتاب
وخبر الواحد والاستصحاب واصالة البراءة ونحو ذلك فاستبعاد انعقاد الاجماع على المسائل
الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام ملجئة الى البحث
عن الطرق المقررة اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر
اهل تلك الاعصار لا سيما عند اشتداد امر التقية وتعذر الوصول الى الامام ع كما كان يتفق
في حقهم غالبا ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة
في الاعصار المتاخرة بل كان متداولا في زمن الائمة ع كما اعترف به الفاضل المذكور وغيره
ويدل عليه تنبيه الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسئلة
من الجزئيات الظاهرة لتلك المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها
لكثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات فان زمانا
من زمانهم متقاربان في ذلك ... فاتفاق اهل تلك الاعصار على
المنع من تقليد الاموات بحيث يستكشف بعض ... حتى يتجه نقل المنع
الى الوثوق بنقل ناقله ومنها ان المنع من حصول الظن بالاجماع المنقول مع
حصول الظن بتقليد الميت من هذا الوجه كما ترى عجيب في جانب الشرع

لم

فيه وكما ان قوله اذا التصريح به للموضوع فيه امتراف كان وجه المنع ان دليل حجية ظن
الفاعل مات كان من قول الميت فهو قاعدة انسداد باب العلم اقوى من الشرع
والاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل ظن بها فيسبق النظر فيه عند بيان الاحتجاج
بالقاعدة المذكورة وان كان الوجه تنافي الظنين في نفسهما فضعفه ظاهر لتغاير
موضوعهما فان الظن باصابة الطريق لا ينافي القطع بعدم جواز التعويل عليه
فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو قول
المفتي ومعتبره وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الراي حال الاخذ ... وقد كان
المقلد ... الا ... الا على ما هو ...
نفيا الى الاخذ كما كان ... ولهذا لا يجوز الاخذ بما
رجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتواه حقيقة وثبوت
رايه الثابت حال الحياة بعد زوال ... الاموات ظاهر ... اثباته
مختص في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في حيوة
لا حقا له وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت ...
الحقيقية ويصير حقيقة اخرى لزوال الصورة الانسانية التي كانت من مقومات حقيقته
الانسانية ... فلا ... هذا التغير عن التغير الحاصل في سائر انواع
الاستحالة فاذا ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى الاستصحاب وصفه الثابت
قبل التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له
الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل اما يصير جاهلا بالكلية او ينكشف
له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا سبيل
الى الظن الذي علم ثبوته في حال الحيوة والعلم الطارئ كما يحتمل الموافقة لظنه
السابق كذا يحتمل المخالفة ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكن تقليده

لعدم طريق له الى معرفته دائما الفعلي ويشكل بان معه يوجب زوال ظنون المجتهد
بعد الموت وانكشاف الواقع لا الاحكام لعدم الاقاطع له عليه من عقل ولا نقل
فيتعين عليه المنع منه فيكشف له الكشف التقية لكن البحث في تقليده قبل
قيام ما سلمنا لكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقاؤه مع عدم موافقة
العلم الطارئ له وفيه تصعب بقاؤه لعلم القطع بزوال الرأى التقديري بجوهر موافقة
علمه لظنه وعدوا الجوهر النقيض لا يقدح في حجيته لا من حجية الظن باعتبار ما
فيه من الاعتقاد الراجح مع نفى النقيض بجوهرين لان الاعتقاد الراجح جنس للعلم و الظن
متقوم في الوجود بما انضم اليه من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل
ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند انتفاء ما يتقوم به فثبوته في ضمن
العلم الموافق للظن المتقدم عليه ثبوت حادث لا استمراري فلا يمكن اثباته
ح بالاستصحاب بل قضيته الاستصحاب نفيه لانا نقول العبرة في البقاء
والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية و
لا خفاء في ان الاعتقاد المانع من النقيض هو الاعتقاد الغير المانع
السابق عليه مع زيادة قوة او ثبوت ضد المنع فحكمه حكم اللون الضعيف اذا
تكامل باعتبار الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكلية و
حدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعدونهم على ذلك بل يرون
الشديد هو الضعيف السابق مع طرو التكامل والشدة به ويحكمون ببقاء ذات
الضعيف في ضمن الشديد فكلامه في بيان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية
وان عاضده العقل في البعض فيجري حيث يحكم بوحدة الشيء في الحالين عرفا وان
تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد
اذا ثبت كون الطارئ مع بقاء التجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع

عمق

عمق الاعتقاد بدونها عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كما ان الاصل بقاء
الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونها اعني المنع من النقيض فيتعارض
الاصلان فيتساقطان ولا يفيد العلم بتحقق منعه من النقيض لان الكلام في
ثبوت منعه ما هو مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب
لا ينتقض باليقين الاجمالي يعني ما قلتم دليل على القطع ومرجع التقليد اليه وهو
مما يمكن بقاؤه بعد الموت فيصح ان يستصحب المشكوك فيه زوال التقديري بعدم
العلم بحاله الفتوى للواقع والقطع بزوال الطريق الخاص اعني الظن بالواقع لا يقدح في
بقاء العلم بالواقع الحاصل من قبل متيقن طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف
الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطريق سبب لحصول العلم و
الاسباب الاصطلاحية يجوز ان يتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويكون بعضه
بدلا عن غيره فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الظن في الحادث لم يكن ان
الاصل بقاؤه لان الاصل عدم حدوث الثاني سلمنا لكن لا نسلم ان
التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى المفتي حال الاخذ بل عبارة عن
الاخذ بما هو فتواه ولو قبل الاخذ به اذا اصطلاحه لان النزاع معنوي لا لفظي
وزوال الحياة مما يتوقف يوجب زوال الوصف التقييدي لانه والغالب المعنوي
عدم جواز التقليد بما يرجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن
المفتي قد يكون قاطعا بالحكم الواقعي في حيواته والدليل المذكور انما يمنع
من التقليد في ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل
لانعكاسه من الجانبين فيما حققناه في المقام نظير الحال فيما لو علم المقلد
ان مفتيه ظان في مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قطع بعد ذلك
فيما لو علم بانه قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع

قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوى متقاربان بالقوى
ولم يتعين عنده الوجه الرابع ان المجتهد الحي اقرب في الظن الى اصابة الاحكام
من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا بالاقرب الى الاصابة والدليل على كونه
اقرب الى الاصابة ان الادلة التي يقف عليها الباحث عما وقف عليه من مات قبله بلغ
اليه لفظ الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار وبتلاحق الافكار فيكون
اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يرج في حقه الرجوع
عن الاصلاح بخلاف الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به
فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن منع الاول بمنع الكلية فان المجتهد الميت
قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه بالمدارك واعرف منه بوجوه
الاستدلال لا يحصل الى ما لا يحصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الامتناع
فان الميت ابعد من الخطا لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فان نقل بعد
عدم اشتهر ... ان حجية التقليد بقيت ... دائرة عمله
الظن فلا يجب تحصيل الاقرب الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط
اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويضعفه ان عدم اعتبار
قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد
انه لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه
الاتفاق المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا معنى على الاول
بقولنا معلوم النسب مع حيوانيته لغيره ولهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني
لا يبعد بقول من يحصل الكشف بقوله غير مضر ولو فرض الدليل بان الاجماع قد
ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي
لا يجب عليه قبوله الاجماع فقد يتوهم تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم

البطل

البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد استدل
بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض لها حجة القول بجواز تقليد الميت
امور منها الاصل وهو يرجع الى استصحاب جواز تقليده الثابت حال حياته ومن
قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه ممن يثبت جواز تقليده حال الحياة وقد يعتبر
وصفا للقول نظرا الى كونه ممن يثبت جواز التقليد فيه حال الحياة فيستصحب وقد
يعتبر وصفا للقول نظرا الى كونه مما يثبت جواز التقليد فيه حال الحياة فيستصحب
وحيث ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض القول القائم
بها لم يلزم من انعدام الحياة انعدام موضوع الحكم لئلا يتعذر جريان الاستصحاب
والجواب ان القدر الثابت في حياته هو جواز تقليده لمعاصريه لامتناع
تعلق الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو فرض لا
الاستصحاب في الحجية امكن كونها حيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط كان
في حق المعدومين لا ان بمجرد الجواز لا يكفي في الحكم بالثبوت فانه لا دليل عليها
تساعد على الاثبات في حق المعدومين المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك
على اثبات الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لم يغنه
بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة لا باعتبار كونها موضوعات خاصة لا يستصحب
بعد تعذر العلم بتحقيق محله ولا تنفك عن انه الا اذا تحقق الانتساب الى الرجل
اما لو علم جواز تقليد الحي فيقتضي موجبها حال الحياة فلا يستصحب الى حال
الموت والاجماع الثابت هنا اما كاشف عن صحة تلك الطرق او متناول لها
فلا يدل بمقاله على مقاصدها ومثله الكلام في العمومات والفتوى للتقليد
انما تقتضي حجية ما اقتضته الطرق عن تلك الادلة لا بقيناها على انسداد باب
العلم واما مع انفتاحه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا لكن الشهرة العظيمة المؤيدة

بالاجماع المنقول المعتضد باصالة الاشتغال فقد تحقق في التعويل على الاصل
هنا فلا سبيل الى التمسك به مضافا الى ما عرفت من انتفاء الدليل الثالث
وربما تقرر الجواب بانه عن ظاهر بعض الروايات الدالة على جواز الاخذ بقول
الميت متعذرا التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض
المعاصرين من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن
في حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان واما الكبرى فلانها قضية
انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد
العامي في الجملة امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام
الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف والخلف من العالم والجاهل
والشريعة والوضع عليه فليس حاجتهم اليه وتوقفهم اعظم عليه وانكار
بعضهم لا يقدح به لكونه مقدوح في كونه ضروريا الا ان انكارهم مستند الى شبهة
وقد اتفق مثله لجماعة من المنتسبين الى الاسلام حيث انكروا ثبوت التكاليف
الشرعية الواصلين في حق المعرفة اليقين لشبهة استحقها لبنائهم ثم ان
انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذا انكار البعض
لجواز التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد اولا انما هو الرجوع
الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة كالمجتهد المطلق الافضل الاورع
الحي المتذكر لمستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالخبر
المحفوف بقرائن الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التعويل
على مثله في الاحكام معلوم بالضرورة والمراد بالمجتهد كل من تمكن من معرفة
الاحكام عن الطريق المقررة بوجه يعتد به في عرف العلماء سواء سمي اصوليا
او اخباريا او الغالب وجوده ويتمكن العامي من معرفته العلم به بل بحصول العلم

بذلك

بذلك للعوام في غاية السهولة لتعدد اماراته ... يسكنون في مثل ذلك الى اخبار
جماعة يثقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجية
عليه ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا يقطع بجواز
الرجوع اليه الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى
الافضل الاعدل الغير المتذكر لمستند فتواه الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ
منه مع عدم التذكر للمستند ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيصير
ان يكون متذكر المستند هذه الفتوى بالخصوص في جواز الرجوع اليه فقد
يسبق الى ذهن المقلد شبهة تقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة عنده
كدفع الاختلاف في تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل العلم
بحسب الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره يعول على الظن بذلك على
الوجه الاتي فسقط بما حققناه ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق
العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من
الاصولي والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت وعن حد النظر في
الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل على
الظن كالمجتهد وذلك لما عرفت من قضاء الضرورة بجواز تقليد المجتهد
المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند فتواه وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من
معرفة الاحكام من مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان
او اخباريا ومعرفة ان الغالب وجوده في كل عصر ويتمكن المقلد من العلم
بالرجوع اليه فلا يتم دعوى انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على
قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بطريق مخصوص
وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بنوع طريق مخصوص فوظيفته التعويل على

الظن في معرفته فالك الطريق دعوى تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما
نبه الفاضل المذكور وقد يتحقق ذلك في غير الخبر الواحد مع ان قضيته
كلامه عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل
عالم يذهب اليه ذاهب على الظاهر نعم لو فرض ظن المقلد بجواز تقليد من يفيد
قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون ح
مخالفا لهذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد
من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فان الحكم المذكور ان لم يكن قطعيا
لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن
بخلافه وبعضها ان التقليد انما شرع للاستكشاف بعض الحكم الشرعي من
حيث انه يقوي على فعله من تتبع الادلة وعرف مفادها لكونه من اهله
فالمكلف بعد ما لا يعقل لبقاء حقيقة المتتبع وعلمه مدخل فيه فيتفع الناظر
ويلتبث الموانع المالتين وليس انا نعيد ان هاهنا اليه نظر المفتي هو
الحكم الشرعي ما كان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مطلقا فان حكم الله في الاولين
والاخرين سواء وكلامه لو ارتفع عدم موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي
منكون ناسخا له وهو باطل اذ لا نسخ بعد النبي ص اتفاقا والجواب اما عن
الاول فنمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه من
احاطة المتاخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن الثاني فبان الاولين
والاخرين انما يتساوون في الاحكام الواقعية دون الظاهرية لا شبهة
اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما
عن الثالث فبان تجويز تقليد المفتي مشروط ببقائه فيه والمدعى انه
لا يكون نسخا كما ان انتفاء كل حكم مشروط بانتفاء شرطه واعلم انما قررنا
من

من المنع من تقليده انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر والسيد منصرف
اطلاق كلام الماضين واما استدامة تقليده المنعقد حال الحياة الى
ما بعد موته فالحق ثبوته وفاقا لكلام جماعة للاصل لثبوت حكم المقلد فيه
قبل موته فيستصحب الى ما بعد موته ولظاهر الايات والاخبار الدالة على
جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد
مطلقا فلم يثبت على وجوب الحذر بمجرد انذار المنذر والمستفاد من آية
اهل الذكر التعويل على قولهم فمقتضى اطلاقه عدم الفرق بين ما قبل
محل التعويل على قولهم وعدمه وكذا الكلام في البواقي ولما في الترك
باستيناف التقليد من الحرج والضيق على المقلد في الكثير مما
يحتاج اليه من المسائل لا سيما مع تقارب موت المفتين
فذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي
واحتج عليه بان التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد
وانما يفيد جواز العمل بالنسبة الى الوقائع الخاصة التي عليهم فيها به فيكون
التقليد ابتدائيا تقليدا ويمكن ان يستدل عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع
من تقليد الميت مع نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستمراري
والجواب اما عن الاول فبان المستفاد من ايات المقام واخبار جواز التقليد
في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد بقول
مطلق وهذا هو الظاهر من الاجماع والضرورة القائمة على جواز التقليد واما
قضية انسداد باب العلم فانا ان امكن نهوضها بضميمة اصل العدم على ما
ذكره القائل المذكور لكن تدفع في ثبوته لقيام غيره من الادلة على
جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من اطلاق المنع من ان تقليد الميت

منصرف الى التقليد لا يتلف حق الاستدلال وهو ظ ولو تسافل المجتهد
عن الاجتهاد او صار مجنونا مطبقا ففي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان
اظهرهما ذلك لعموم الادلة السابقة واما الجنون الادواري والسكوت
فلا يقدح في جواز التقليد مطلقا على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المتأخرين
توهم في المقام تفصيلا ذكيا فانه ذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط المعتبرة اي
اقتصر في الفتوى على حكايات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته بل
كالحديث في حياته والا لم يجز الرجوع اليه بعد موته واستدل على الاول
بان فتويه على الفرض المذكور يكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته
غير منوطة بالواقع ببقاء الاطلاقات الامر بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم وبان
عدم قبولها منه بعد عليه وقد عرفت الوارد عليه كالوارد عليهم وبان
اصحابنا الذين تأخروا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز
النصوص وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تخطيه في الفتوى عن حكايات
الاخبار وكانوا ينزلون فتاويه منزلة الرواية منه ويعملون بها هذا محصل ما
نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من
الوجوه مجمل من القصور اما الاول فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على
حجية الخبر الواحد على الاطلاقات معارضة بمنطوق اية النبأ المفيدة بعد ضميمة
الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتباره شرعا والجمود عليه
في حجية الاخبار يوجب ترك العمل بكلها او جلها وشتي عليها على وجه يمتنع معها
حجية اكثر الاخبار لينفع مما الضرورة مما لم يقم عليه اية ولا رواية محكمة الدلالة
فان تمسك في ذلك بالاجماع فانتفاؤه في المقام واضح فان الفقهاء القائلين
باخبار الاحاد في تعيين ما هو الحجة منها الى مختلفة ومذاهب متشعبة فقد

ذهب

ذهب بعضهم الى حجية ما كان محفوفا بامارات الوثوق مطلقا وبعضهم الى حجية
الخبر الصحيح الذي قد زكى رواته عدلان واخر الى مطلق حجية الصحيح ولو ترى بعضهم
القول بحجية الحسن واخر الى الموثق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار
الموجودة في كتب الاخبار المعتبرة الى غير ذلك من الاقوال ثم لهم في معرفة
الرجال مع مجهول القادح والترجيح لتشديد مذهب بعد بيته وبالجملة فوجوه اسباب
الاختلاف في هذه المجال لا تنضبط بدليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال بما لا
تترك الانكار ولا يستحال الى ان تقضي ان حكايات السنة ليست معلومة الحجية على الاطلاق
فلا يصح له ما نقله لاعتماد على ما نقله الفقيه الميت عنها بالمعنى بل التقسوات
المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية باخذها بطريق التقليد
لقيام الاجماع عليه والضرورة لزمه العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا
الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل على براءته واما الثاني فلان موضع الرواية في
الحكم بعين الفتوى والفرق بينهما ظ ولو سلم التعميم في المقصود تعين العمل
بقول الحي وهو لا يستلزم الوهم على غيره ولو سلم الوهم في عدم الاخذ بالرواية الحق
على نقل بوجوب الاخذ بقول الميت لنفيه لا يستلزم عدم الاخذ بقول الحي فلا بد
من تخصيص عموم احدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات
الخارجية فهي انما تساعد على الوجه المختار واما الثالث فلان اخذهم بفتاوى
علي بن بابويه انما يمكن ان يكون فيما تثبت التسامح فيها من المستحبات والمكروهات
فلا يدل على المدعى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول عن جماعة لا حجية
منه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين والشهيدين وامثالهم
عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول عنهم الاعتماد على فتاويه عند اعواز
النصوص هنا استدلالهم فلا يدل على جوازه مع عدم الاعواز كما هو الغالب في محل البحث

ومنها ان لا يكون مجتهد آخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز تقليد
المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل ويقتضيه بعضهم الى الاصحاب
مدعيا عليه الاجماع ويستدل عليه بعد الاصل بمقبولة عمر بن حنظلة الآتية في
اختلاف الحاكمين فان الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الآخر مطلقا
على عدم جواز التعويل على فتويه اما لانها والفتوى في اختلاف الحكم او لعدم
قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع المركب وبان العدول عن
الافضل الى المفضول بعد ولعله اقوى الا ما يتبين الى اضعفهما وهو غير جائز
وان من ادلة جواز التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان على جواز تقليد
الافضل ويشكل بمنع الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز وبالاصل فرع
بعموم اطلاقات المقام ومعارضتها بالمستفاد منها عدم تعيين الافضل بل التخيير بين
تقليده وتقليد المفضول والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة
في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم
المعارضة فضلا عن دلالتها على عدم الاعتداد بفتويه مطلقا فان الحكم المذكور في
الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفصل ممنوع
وحجية التقليد تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يقدح في قوة الظن في
الافضل مع ان اطلاقها ممنوع فان المقلد قد يقف على حد ادلة الفريقين
فيترجح في نظره فتوى المفضول والحجة على جواز التقليد لا تنحصر في الاجماع والضرورة
بل يثبت المنع بعد تمام قياسها على جواز تقليد المفضول مع عدم قيام غيرها
عليه كما عرفت على ان الظاهر من الناهين عدم جواز الرجوع الى المفضول مع امكان
الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يرجع عنه الفتوى ومعه لا يرجع الى
عدم

عدم جواز التعويل على فتوى احد من غير المعصوم وما فيه مع امكان الرجوع
الى الرواية عند بطء ... فيحمل على الفتوى العدول عن ذكر الفتوى الى
الرواية عند حاجة المستفتي ولاحتمال ... تغلب السابقة كما صرح
في ذلك والسيرة المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما في تعيين الافضل من
الضيق القريب الى الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح في تعين الافضل مع ... | في كون الشرط المساواة
لامكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه بالجواز فان اوضح ان | في المقام قاصر عن
ان كان المنع احوط وقد يخص بعد الافضل ... لامكان الاطلاع على | الادلة في القول بالجواز
فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التي حررها البيان فتاويه
نعم يتجه ذلك في الحكومات لتعذر حصولها في غير اهل بلد السلطان
في تأخير الحكومة اليه من الضرر والمشقة وكثرة الولايات حيث لا يوجد منصوب
على اشكال في ترجيح منصوبه على متقدمه وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من
المفضول نعم لو تعذر المنع فلا يمنع من الرجوع الى المفضول مطلقا فيلزم المقلد
بالتفتيش ولا استعلام ومخصصه بالعلم بافضلية البعض وجهان اظهرهما الاول
مقتضى الاول ولو كان احد المفتيين افقه من الآخر والآخر اورع منه فالظاهر
التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه في معرفة الحكم اكثر من
مدخلية الورع فيها وهل العبرة في الافقه بان يكون افقه في اغلب المسائل
او يكفي كونه افقه ولو في المسألة التي يرجع فيها وجهان اظهرهما في كلامهم هو
الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثاني وعلى تقديره فالظاهر
تعيين الافقه البعضي بالنسبة الى البعض الذي هو افقه فيه حتى
انه لو كان احدهما افقه في مباحث الطهارة والآخر في مباحث التجارة تعين تقليد
كل منهما فيما هو افقه فيه وفي الباقي في الرجوع اليهما والى من ...

حتى انه لو كان احدهما افضل في بعض العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم
العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد المصير الى تقديمه من هذه الجهة لما فيه
من مزيد بصيرة في الفقه ولو كان الاخر افضل منه في علم اخر من تلك العلوم
لم يبعد الترجيح بزيادة الافضلية ويكون ما فيه الافضلية ادخل في الفقه
كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف واما العلوم التي لا مدخل لها في الاستنباط
كعلم الهندسة والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في الترجيح وقد يتحقق
الافضلية في الفقه باعتبار قوة الحفظ والذكاء او كثرة التامل وكثرة الاطلاع
او سعة الباع في الفكر والنظر فيها او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق والتدقيق
او اقدمية الاشتغال ومزيد الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه
والتحقيق ان المرجع في ذلك كله الى ما يعد صاحبه افقه عرفا وضبطه على وجه
يستغني صاحبه عن الرجوع اليه متعذر فيعمل بالظن وكذا الحال في الاورعية فانها
قد يتحقق في جميع الاصول والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال و
المرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الافضل ففي جواز العدول اليه
بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تساويا فصار مفضولا
واعلم ان الشهيد الثاني ممن ذكر في كتاب القضاء من الروضة في شرائط
الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والبصر وادعى الاجماع
على الاولين والشرط على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء وان يريد
به مطلق الافتاء كما هو الظاهر ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرائط
في اعتبار فتواه مطلقا او بالنسبة الى غيره خاصة وجهان اظهرهما الثاني و
وجهه ظاهر واما الشرائط المعتبرة في الحكم المستفتى عنه فمنها ان لا يكون للمقلد
طريق اخر غير التقليد فيه سواء كان معلوما عنده ابتداء كالاحكام الضرورية
و



ما لا حاجة عنده او لقيام دليل عليه علم بحجيته لا من جهة التقليد فيه سواء
سواء كان معلوما كما في المتجزي او ظنا ان بحجيته ظنا عند انسداد باب العلم في
ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن او اشتغاله بحجيته ظنا مع علمه
بالتخيير اختيارا في التعويل على ظنه او علم بحجيته من جهة التقليد كالمقلد في
مسائل التجزي من بعض فحول المجتهدين حيث يكون وظيفة التقليد فيه وقد سبق التنبيه
على ذلك ومنها ان لا يكون المقلد قاطعا بفساده وقد مر ولا عبرة بظن الفساد
ويلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادته الظن بالحكم اشتراط عدم الظن
بالفساد لكن يلزمه اشتراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن لتعين من فتاوى
المعتبرين لم يجز له العمل بها عنده كما ترى ومنها كون المسائل التي يحتاج الى
العمل سواء كان من المسائل المحررة في هذا الفن كمسائل التجزي ومباحث التقليد
او في غيره كمسائل الفقه ومباحث الالفاظ دون مسائل اصول الدين ونحوها
اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين نعم لو استفاد بالتقليد اليقين جاز
التعويل عليه في اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام فيه ومنها ان لا يكون
مسبوقا فيه بتقليد مفت اخر اما بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي التزم فيها بتقليده
في موضع وفات عمل الظاهر بذلك لعليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي
وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال النظام الشرعية فيمكن ان يستعمل المقلد
بيت المسلمين ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستعمل جارية بعقد واحد و
يستعمل امة واحدة لعدة رجال وفي ذلك بل يكون مهر عقد البعض مبنية
على تقليد مفت فيرجع عنه في سبعة الاخر اما بالنسبة الى غير تلك الوقايع
فمحل خلاف فذهب جماعة الى المنع منه ومن كان مستندهم اصالة التعيين المقلد
منه في حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولا استصحاب اصالة البقاء على التمكين في

والقضيتين مقطع بعينها واحد منهما فان احد بها وكلامنا في اهل الذكر ولت على جواز
التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم بوجوب تقليد الاعلم فلا يتناوله عمومها
وذهب جماعة على ما قيل الى جوازه منهم بعض افاضل العصر واحتج عليه
بان التقليد لا يفيد المقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيده جواز العمل بما
فيما التزم به من الوقائع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا
فيجري في الواقعة التي لا يقلد فيها عن الرجوع الى من شاء لعدم ثبوت حكم
معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا مطلقا عند عدم تعيين سبيل بل المقتضى ان
التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الحكم من ادلته وما نبه
على عدم اللغات التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي فاذا اخذ على الوجه الذي
افتى به ومن الواضحات قضية فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي به في كل مورد من
موارد موضوعه لا من حيث خصوصيته في الواقع المورد بل من حيث تحقق عنوانه كلها
فيه فاذا اخذ بقوله في موضوعه بذلك الاعتبار فقد اخذ به في سائر موارده حتى
انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة يثبت في حقه بالنسبة الى بقية الوقائع
التي تماثلها من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها اما الغاء اعتبار الخصوصية
ان لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده فيها مع الاختلاف فعلا وبما
يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتعاقب الموقعين وهو كما ترى ويمكن
ان يستدل لهذا القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد فيستصحب
بعده فيترتب عليه اثره الشرعي من جواز الاخذ بقول الاخر وبهذا يظهر الجواب
عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء التخيير
وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن الحجة الثانية بان مبنى التقليد على الظن فلا يقدح
العلم الاجمالي بعدم ثبوت احد الحكمين في احد الواقعتين كما في صورة رجوع

المفتي

المفتي عن فتواه وعن الحجة الثالثة بان ادلة التقليد لا تختص بالاية المذكورة فلا يقدح
شمولها للمقصود على تقدير شمول غيرها له مع ان لنا في دلالة الاية على المقام
كلاما سبق التنبيه عليه نعم يشكل التمسك باصالة بقاء التخيير بما اذا كان القول
الاخر حادثا بعد التقليد اذ لا تخيير قبل التقليد فيستصحب واما لو ثبت لو
كان قبل التقليد تخيير بينه وبين القول الاخر فمجرد ذلك كاف في اثبات التخيير بعده بل
ان يكون لتقدمه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم
مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسألة قوية الاشكال والاحتياط بما لا ينبغي ان
يترك مهما امكن نعم لو علم كون المفتي مفتيا به بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يبعد
تقليده فيما يعلم بوجوب عمله بالظن ان موضوع وفاقه حكما فيه لا نسلم بان المراد الظن فيه
فانه يعلم بانه ان ظن فيه كان موجب ظنه كذا لعلمه بطريقه لا باستنباطه لا بعد
بشاشية الفتوى ما قصاراه انها خالف الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم
بكونه متذكرا لدليل الحكم ولو باستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل
وقد عرفت ان المختار عدمه
ويعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم او
ببعض الخبرة علمها مصيبة في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده وبشهادة
العدلين من اهل الخبرة به او مطلقا وحده وبالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه
بناء على حجيتها او بحكم معلوم الاجتهاد به بناء على تعميم موضوع الحكم الى مثل ذلك
كما هو الظاهر لاطلاق قولهم فاني قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في
ولعله مما يمكن المكلف من تحصيل بعضها يجب عليه الاخذ به واذا تعذرت
جاز له التعويل على الظن على التفصيل الآتي لان ذلك قضية انسداد باب العلم
عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في ... الى جواز الاخذ بقول من يغلب
على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا فيه بالاصل ان لم يثبت اشتغال

الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد مطلقا لقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال
الاشتغال اليقيني الفقه ومن يدعي النيابة على ذلك فعليه الاثبات لانه
محل النزاع وبلوغ العسر في اعتباره وما ادعاه عليه من كلام المعترضين ضعيفا اما اولا
عليه فلان النزاع في اثبات الطريق المعتبر الى معرفة المجتهد والا فالاجماع منعقد
على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي وامتناع عدم جواز الرجوع الى
من لم يتصف به كما انه لا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذمة
بتحصيل ما زاد على الظن بالاجتهاد للانتقاض باصالة عدم ما علم اشتغال الذمة
به من المقدار من الاحكام والرجوع الى المجتهد الواقعي واما الثاني فلان لزوم العسر
الحرج في هذا المقام مبني على الغالب امكان معرفة المجتهد بالعلم في القطعية و
في بعض تلك الطرق بالكلية بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بحيلة
على تقدير ثبوته لا يتم ما يستفيد من التزام جواز العمل بالظن مع تعذر الرجوع
الى من هو المتيقن المعلوم اجتهاده واما مع امكانه فوجهان ولعل اظهرها
العدم وحيث يعول على الظن فلا بد من تقديم الاقوى فالاقوى مع
تعدد الطريقين ويتخير مع التساوي فذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى
المدعي للاجتهاد مع عدالته التي تمنع من التعدي متمسكا بان الاجتهاد
من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها بها من غيره فينبغي التعويل
في ثبوتها على دعواه كما يعول عليه في نظائره كاحتلام الصبي وحيض
المرأة وطهرها وامثال ذلك وجوابه المنع من كونه من الامور الخفية اما
بالنسبة الى العارف فظاهر لتمكنه من الاستكشاف بالمباشرة واما بالنسبة الى
غيرها فلتمكنه من الرجوع الى العارفين ولو سلم فكلية الكبرى ممنوعة اذ ثبوت
حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الا لدليل ومنها اية الاحتياط انما هي

الا

الا انه بطل حق الرواية والفتوى ولم يشترط في القبول العلم الى بلوغه حجة
الاجتهاد فالمراد بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط
الفروع من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لا تدل عليه قطعا
نعم لو علم بلوغهم رتبة الاجتهاد لم يطلق بعض من يحتمل القبول الا
وجوب التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او
الاجتهاد والاول خارج عن محل النزاع اذ ليس الكلام في فتاوى المقلد و
الثاني يتوقف على ثبوت جواز التعويل فيه على مجرد دعواه ونفي ذلك
مما لا يستفاد من الاية واما نقل الاخبار وضبطها فلا يجب تعلمها الا في
من يجوز له العمل بها وهو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي هنا
والقطعي فيه قليل ومنها اية اهل الذكر فعمومها يقتضي بالامر
بالسؤال عن اهل الذكر ولم يشترط فيه تحصيل العلم بحصوله بالعلم و
بقي فيما بقي صورة ما لو ادعى الاجتهاد وعلم بصدقه بنفسه او عدم العلم
او لم يظن بصدقه وجوابه بعد التسليم بشمول الاية لمحل البحث انها انما تدل
الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون المسؤول عنه من جملة اهل الرجوع
اليه المفتقر الى ما يثبت كونه من اهل الذكر فاذا ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف
كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور ومنها اية النبأ
فانها تدل باطلاقها على قبول انباء العدل فيما الواجب عن اجتهاده تقليد
المنع من دلالة الاية على حجية خبر الواحد فلا نطيل باعادته
اذا علم المقلد ممن ثبت عنده جواز تقليده في جواز الرجوع الى المفضول
جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه فمن قال
الافضل بجواز الرجوع الى المفضول مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له

الرجوع الى المفضول في بقية المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم
جواز الرجوع الى المفضول ومن قلد حيا في جواز تقليد الميت ومن قلد
حيا في جواز تقليد الميت وقد لاك بعد موت كل مسئلة جواز تقليد المفضول
والميت لبقية المسائل فيجوز للاخذ منهما ان يقلد فيها مجهول الافضل او الحي
ام غيرهما نقبا او عا المفضول او الميت لا يقع انه كان من مذهب المفضول
او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة الافضل او الحي كان اللازم
من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب نظره في حق من اراد تقليده
لتصريحه في الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما ثبت
المفتي في حقه وثبوت لم يثبت حكمه في الجملة كما اذا ادعى نقل المجتهد الى
ثبوت حكم في حق من اتصف بصفة مخصوص كالمسافر او الحاضر او الخنثى
او المضطر فلا يستفيد غير المتصف لعدم ثبوته لغير المتصف به العامل به
ما العلم انتفاضه … تقليده فكذا اذا ادعى نظره الى ثبوت الاحكام التي
يستفيدها بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل او الحي فلا يستفيد
منها غير العاجز منها وليس له الاخذ بها ما العلم انتفاضه
بالعنوان المذكور ولا نا نقول ان ادلة المقلد ليس له تقليد المفضول
او الميت المانعين من تقليدهما يجب تقليد الافضل او الحي فيجوز
راجعتها فيه لنا انه قطعا ان وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجيته
قوله عنده … بقية ما لم يقطع بخلافه وانتفاء القطع ببعض المقام
وانه … منع الافضل او الحي من تجويز المراجعة اليهما فمنع كونه من حال
من محل الفرض اذ الكلام على تقدير التجويز … بان تعيين المفضول
او الميت لحكم الواقعة … بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل او الحي
با

بالنسبة الى كل من جاز في حقه اجتهاد بقول مطلق لان ذلك مقتضى قطع نظره
مع فتوى الحكم الشرعي وعند من جواز مراجعة المتمكن حكم التزم المقلد لم يتبعه في
ذلك بل اتبع من اجاز له المراجعة اليه وهذا الوضع جدا وكذا الحال فيما
لو قلد مجتهدا في جواز جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده
بعد موته اذا قلد فيه مما جاز له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في
ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب تقليده بعد الموت في
عدمه ولا في الثاني بين ان يكون قد قلد في حياته في المنع وعدمه لبطلان
تقليده في تلك الواقعة قطعا اما في القسم الاول فلان لنا ان نستصحب تقليده
فيما له البقاء لتوقف الشيء على نفسه او بالاستصحاب فالعمل به في الاحكام
وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه في محله واما في الثاني فلا يستلزما
صحة مطلقا فيتعين عليه تقليد الحي فيه فان جاز له البقاء على تقليده
جاز كما هو على الفرض ذلك في غير تلك الواقعة من الوقايع المحتملة في الظن
للبقاء ولا يمنع منه مطلقا الجمع لا من حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى
الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضية مستنده لشمول ذلك فتقليده فيه
يستلزم البقاء على ما قلد فيه من المنع من البقاء فيه فان التقليد على
ما هو في الاحكام العامة لا في خصوص كل موضع من موارده لانا نقول انما
يصح حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقها البقاء في …
الى المولود التي يمنع فيه البقاء غير معقول فان قلت تخصيص فتوى الحي
بالبقاء في غير ما قلد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع
فيه مع ان قضية كل من قوليه مستند العموم ليس باولى من تخصيص ما
قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلد فيه من مسئلة النبوات

كان قضية كل من قوليهم مستند العموم وح نسبق تقليده لدفع هذه المسئلة
خاصة بتقليد الحي ببقائه ويبطل تقليد الميت فيها فعدم بقائه في تلك
للتدافع ويبطل في غيرها ايضا ببقاء تقليد الميت فيها فالمنع قلت حكم الميت
بالمنع من البقاء حكم واحد لا يختص بنوع دون نوع بحسب موضع المنع من البقاء
العموم ودليله وانتفاء المعارض في حقه بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله
عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضي البقاء بالنسبة الى المسائل التي
يتمكن في حقها البقاء ثم وحيث قد عرفنا ان موضع التقليد انما هو الحكم الشرعي
بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للحي القول بالبقاء
تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين
مختلفين في حكم موضوع واحد بالنسبة الى فردين من افراده في زمان
واحد وفساده واضح كما مر واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق على
رجوع الملهم وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين
حكمين متناقضين بل بتقليد سابق ولا يتوقف استصحاب حكم التقليد
على بقائه بالجملة فالوجه الثالث من الشمول تخصيص في المقلد ولو بفتوى
المجتهد للعمل بقول المجتهد بالمنع مطلقا في مورده دون موضوعه الا ان تخصص
من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا تخصيص هو من المقلد بفتويه الشامل
بقول مطلق ببعض موارده فتثبت في المقام ما ترى من مزال الاقدام وكذلك
الحال في مسئلة البقاء على تقليد المفتي الذي اعتبر ايمرده الشرائط
غير المساواة من الايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء
على تقليد غير ان وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرائط في
البقاء فعدم صدق تقليد الفاقد فيبطل بقوة فما المنع ولو كان ممن قلده في

البقا

في البقاء لم يكن في ذلك الحكم بالبقاء لكونه عنده باطل فيتعين عليه تقليد الجامع
للشرائط فيه فلو افتى له بالبقاء فقلده فهل يبقى على تقليد الفاقد في مسئلة
البقاء ليبقى ويبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل وجهان
من عدم التنافي بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسئلة
البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن عدم جواز تقليد
مفتيين في مسئلة واحدة في زمن واحد ولو بحسب موضوعين مات لم يتبين الحكم
مقتضى فيما مر ان النافي اقوى   الصحيح من مذهب الاصحاب
ان جاهل الحكم غير معذور الا في مقامين في الجهر والاخفات وفي الاتمام في
محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير
معذور بالنسبة الى الحكم المجهول تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي
فعلية الحكم في حقه في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية
قطعا لظهور قبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من
الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني ان الجاهل بقسميه غير
معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية او وضعية في غير المقامين وهل المعني
من سابقه والوجه في اطلاقهم القول بعدم المعذورية وضوح ان العقيد مع ان
ما هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم الاحكام ما تنوع بالعيان ان
اكثر الناس يجهلون بثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتسامحون في تعلمها وبعضهم
بتقصيرهم في ذلك وعدم مبالاتهم في مقام الامتثال بعدم مساعدة التوفيق اياهم
او بانهم متشاغلون باصلاح معيشتهم وعفو الله عنهم مع علمهم ببطلان ثبوته على
المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع
كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالي

بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كافية في توجيه التكاليف الثابتة فيها اليه
وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند
قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه
مدار حصوله كسائر الشرائط التي تعتبر في التكليف ومن هذا البيان
يظهر وجه المعذورية في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام في محل القصر لان
وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل
فيهما ولا ببطلان صلواته الا ان يكون مقصرا بحيث يفوت عن حقه فيصل
فيكون البطلان من جهة فوات ما اخذ فيه لو فرض كون الجاهل غافلا عن احتمال
التكليف وانه يحصل من الاحكام قد اطمئنت نفسه بان فيما [illegible] بناء على
الحكم على خلاف الواقع او مع التشبث فالك فلا ريب في معذوريتهما بالنسبة الى
مخالفة التكليف ولا عقاب الا ترى ان ذلك احد من العدلية لكن لما كان الفرض نادرا
او معدوما الكلام على ما هو الغالب من شك المخالف فقليلهم بعدم المعذورية
بتقصير الجاهل فانه التعلم واعلم ايضا ان جماعة رضى الله عنهم صرحوا بان الناس
في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد لعان عبادة الخارج من الفريقين
باطلة ونظم البطلان وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك في
العمل في المطابقة بل وان علم بها وهو عم المعاصرين من ان حكم بالبطلان
هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في المقامين
وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة
لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق كلام هؤلاء البطلان
وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر نعم
لو ثبت اشتراط صحة عبادة العامي اخذه من المجتهد مطلقا وان كان غافلا عن

عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في موضوع عنوانهم نظرا الى فوات شرط
التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق العنوانين و
ذهب المحقق الاردبيلي الى الصحة مع موافقة الواقع ومذهب المعاصر المذكور الى
الصحة ان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن متفطنا لوجوب التقليد مقصرا في الرجوع
الى المجتهد فحكم ببطلان عبادته وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى
بعبادة على كيفية مخصوصة معتقدا [illegible] ان يأتي بها على ما ثبت
[illegible] معتبر كالاجتهاد او التقليد لا اشكال في صحة عمله سواء بقي على علمه
وان اختلف المعتمد [illegible] بالحادث [illegible] الوقوع ببطلان
الطريق كالوصول العقلي على فتنة ثم انكشف له خطاؤه على النقل او على خلاف كلام
المفتي او الناقل ثم انكشف له عدم اداء [illegible] يحكم بصحتها عملا فان كان المخالفة
فلا يعيد [illegible] الجاهل [illegible] بطلان دليل الاجتهاد
[illegible] سبق بيانه في بحث الاجتهاد [illegible] لم يشك العامل في اهليته للاجتهاد
[illegible] استصحب الحالة السابقة [illegible] الرجوع الى اهل الخبرة ولو
والاجتهاد او التقليد حيث [illegible] بالعمل [illegible] عليهما
في جوازه اشكال منشأه عدم [illegible] بالمجموع وهو [illegible]
ولا يقتضي بالبراءة [illegible] بالصلاح [illegible] الاعتبار الثابت في حقه
من الاجتهاد او التقليد [illegible] جوازه لا [illegible] عليه الاخذ بمؤداهما
وان جهل تفصيلا ولم يعتبره اولا دليل على اشتراطه [illegible] ان يأتي بالعمل
لا يعلم باعتباره شرعا سواء كان معتبرا في نفسه او لا فلا ريب في بطلان العبادة
لفوات قصد القربة [illegible] ان يأتي بالعمل على ما ثبت عنده بطريق غير معتبر
كالوصول [illegible] فتوى [illegible] الرجوع اليه مع عدم الاهلية كتقويل

كثير من العوام على ما يرشد اليه ما بايديهم وكبرائهم الغير المجتهد من مع غفلتهم عن
وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكيف يعولون على نقل الفاسق او المجهول
او الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل
العدل العالم مع عدم حصول العلم لهم بنقله او اتفق بالفعل معولا فيه على ظنه
او حدسه معتقدا جواز التعويل عليه ثم انه استمر على ذلك حتى مات
فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله واما صار على حسبه فهو يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة
الى ما يتعلق به الدليل من صيد كالواوصى بان يقضى عنه ما فات من العبادات
فيتعلم حكمه من القسم الاتى ولو تنبه واستبصر وجب عليه ان يتطلب حكم الواقعة
بطريق معتبر من الاجتهاد او تقليد من يجوز تقليده فاما ان يعلم بموافقة عمله السابق
لمعتقد الله او يعلم الفساد او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يكون حكمه بصحة عمله
على الطرفين ... مع اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه عند من يتبع الفقيه
وليس هنا الا صالح ان يكون ما فيه من صحته بحكم الفرض الا مع عدم استفادة
العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة وعلى الثاني بعد استفادة ذلك
موافقته للشريعة المقررة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل او غيره ونحو الناس
عنه بعد مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث وسياتي
التنبيه على بعضها ان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل الناقل
له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل في ذلك مع
خلوها عن الاشارة بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت
اعتقاد المبطل فيه كالغير ... لا صحات ... بيان ذلك وعلى الثالث
لا يجد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت عملا بالاخبار الدالة على عدم العبرة
بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت ان المقام ... من خصوصه ولنتعرض

لادلة القوم فنقول احتج القائل ببطلان عبادة الجاهل بوجوه منها الاصل فان
اريد به اصالة التعبد اشتراط صحة العبادة بالاخذ عن المجتهد فمرجعه الى ما سيأتي
في الوجه الثالث وان اريد به اصالة البراءة الذمة فمرجعه ... الرجوع الى المجتهد
فان اريد به ذلك فهو ما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيأتي التنبيه
عليه في ادلة المانعين وان اريد به ذلك بالنسبة الى الغير المتفطن ما دام غير متفطن
فلا كلام لنا عليه وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة
الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان بقي محل التدارك لعدم انه بعد انكشاف
بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استقلالها له العمل وان كان واجبا
بطريق معتبر ليترتب الشغل بتقليد المفاسد والشرعية ان الوظيفة الواقعية
للعامي في امثال زماننا هو من انسد عليه باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه
بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجتهد بل ان الواجب عليه واقعا
انما هو الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهد في غفلته عن ذلك ما اتيانه بمؤدى
فتاويهم لا يسقط عنه ما كلف به من الاتيان بمؤدى فتاوى المجتهد من
ان كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد
خروج الوقت فلا دلالة فيها على الشك ... ووقوع الفعل لان حكمه لا منافاة مسوقة
لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف اموز
واقعية متعلقة بموارد اها الواقعية وهي مستفادة من الباحث الالفاظ وهي
موضوعة بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف
الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بمؤداه الواقعي وحينئذ لا بد في الكشف عن
الواقع من طريق يعتمد عليه فان الطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها اما قطعا
او ظاهرا مستندا الى اعتقاد المكلف كما قطع وما يعتبر في هذا القسم الا العلم

وما ثبت فيه من مقامه مصلحة او غير متعين وهو حسن التعويض من الطريق قبله
ومتدين ولم ينكشف الخلاف وعدم منافاته استمرار الحكم واضح وان تكشف
الخلاف قبل ان ينقضي عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك اعادة او
واجباً وبقي الحال بحيث يقوم الدليل على عدم وجوب التدارك فذلك
مستلزم لاحد الامرين الاول التوسع في الامر بجعله مشروطا بما اذا لم يتفق
فيه ذلك من المكلف فيكون للمانع به مسقطا للامر الواقعي ادما فيما فات
متعلقه لامتثال ومن هذا الباب صلوة الجاهل فانه تصح بحدها اقل وجه
والثاني التوسع في الهيئة المأمور بها بحيث يتناول المأتي به وسنذكر في
انواعها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من تلبس بها قبل الوقت ظناً فيه
حيث يحكم فيه بالصحة وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى من غير وكون الى
ان تجاوز المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا الحكم في ذلك فانا نحمل على
صحة الصلوة في هذه الموارد دليلا على عدم شرطية الامر المتعلق او عدم جزئيته
للهيئة الواقعية عند ظن بان السهو والجهل في الهيئة الواقعية تختلف بحسب
باختلاف احوال المكلف من سهو وجهل او علم بها كما انها قد تختلف بحسب
اختلاف احوال اخر كالعقد والعجز والمرض والسفر والحضر وغير ذلك وان ادى الى الظن
ولم ينكشف الخلاف كالواجب نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول
او الخبر الموثق او الصحيح ثم شك او ظن بالعدم او استظهر حكما من اية او رواية
ثم شك او ظن بعدم الظهور او قلد العامي لمن كان للاهلية الفتوى ثم رجع
عنها بكونه جنونا او موت وقلنا بعدم بقائه على تقليده او قلد المفتي في
حكم ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه للشرائط ثم زال العلم ونحو ذلك فالمتجه
في ذلك التعمل بمقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال على
با

باصالة التعبد ان الطريق السابق فيما وقع من الاعمال على حسبه دليل
على نفع المرء منا بزوال الطريق عكس التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي
عن فتواه ونحوه في زوال العلم بتبين ان العلم يبطلان مكرر وعدمه لان
حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار وشبهة الظن مبنيا على حجيته في
نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا
وكذا اذا استظهر من اية او رواية ما لا ظهور لهما فيه واقعا فوجب او اعتقد
العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى مع انتفائها
عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان يفعل ما انتهى
كصلوة الصبي فلا تحقق فيها في المبحث عنه واما ان تكشف قبل وجب عليه
تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم فيما سبق تقدم على تمسكه
عن عموم حكم الواقعة فيبني على مقتضاه فان وافق الطريق السابق تجد الحكم بالبعد
لانكشاف وقوع الفعل على وجهه وكونه اخذ الوجه الوقوع من طريق معتبر
وافقه غير معتبر في صحة العمل وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره لتمكن من قصد
القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لم يطلب وان لم
مصادفة الجاهل فيه لانكشافه وظهر الواقعية من العمل بوجوه الدليل
المعتبر ولا ينافي ذلك كونه وجوب العمل بالامارة عليه بما اقتضيه لان
للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف
ثابتة كل مرتبة بالنسبة الى سابقتها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا
على المكلف هو الصلوة الواقعية ولما كان تحصيلها مشروطا بسلوك طريق
معتبر عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي اليه كونها صلوة مطلوبة سواء كان
الطريق معتبرا مطلقا كالقطع فان ما قطع بانها صلوة هو واقعية صلوة ظاهرية او جعلية

بالوجوب الظاهري فان طابق الواقع فهي صلوة واقعية والمجتزي بالوجوب الظاهري
الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوب
ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان تغايرت الاولى
ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة وينتفيان على تقدير عدمها
فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي المحل لانتفاء العذر المانع من
فعلية التكليف الواقعي واما التصديق بسقوطه بفعل غيره وهو مثل القطع ما
ثبت قيامه مقام القطع من ظاهر الكتاب وظاهر قول المعصوم المعلوم او المنقول الى
بخبر معتبر [illegible] او كانه [illegible] حتى يعتمد العلم كالظنون الاجتهادية
المتداولة في امثال زماننا او كفتوى اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى
المقلدين [illegible] حكم [illegible] ثم ان ما ادعى طريقة الظاهر بالنسبة الى كونها طرق
كالواقع [illegible] حجية القياس او تقليد غير المجتهد او قدمها على وجه فان طابقت
الواقع [illegible] الامتثالان والا تغايرا [illegible] انكشف [illegible] المرتبة الثانية فقط
وجب تداركها [illegible] المحل كما في المرتبة السابقة اذا انكشف [illegible] فقط
الا ان واقع هذه المرتبة واحد [illegible] هذه اثنان احدهما واقع الفعل والاخر
واقع الطريق [illegible] اذا انكشف [illegible] الواقع الطريقي مع عدم ظهور
واقع الفعل [illegible] العلم بالمجتهد واستجماعه للشرائط المعتبرة في حق
كثير من العوام فتعينه للرجوع اليه ينافي الشريعة السمحة وقضية هذا الباب
جواز الرجوع الى غير المجتهد للعاقل والمتفطن وفساده واضح اذ لا عسر في
معرفة المجتهد العادل لو غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاخبار
او القرائن او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو [illegible] في ذلك كله
فالظن [illegible] وقد جاء في بعض الاخبار المنع الى العالم المقبل على

دنياه [illegible]

دنياه فقال ظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسائط
الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه ظاهرا لعدم [illegible] الغفلة [illegible]
انا المأمور به [illegible] وقع في الخارج على وجه [illegible] حصول الامتثال والحق [illegible]
[illegible] التكليف [illegible] الاصل عدم [illegible] كون [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible] الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة
العبادة بدونه واما في حق غيره فلا يتم الا اذا امكنا بعدم تعيين الرجوع الى المجتهد عليه
[illegible] التمسك بالاصل [illegible] العقول [illegible] شغل
العبادة [illegible] التمسك [illegible] اطلاق [illegible] الاشارة اليه من الاخبار عليه
ومنها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما وخصوصا في [illegible] ورد
فقوله وضع عن امتي تسعة [illegible] ما لا يعلمون وقوله ما حجب الله علمه عن
عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم [illegible]
انما يكون الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد [illegible] اشتراطه
في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية [illegible]
الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم
[illegible] الجاهل المقصر [illegible] نقلا ولولا ذلك
لامكن سد باب التكليف [illegible] الشرعية [illegible] تطلب احكامها ان
اريد التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ففساده
واضح [illegible] اذا لم يكن هناك [illegible] على تعيين الاخذ بقول
المجتهد [illegible] على وجوبه ومن [illegible] صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي
ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة [illegible] ابدا
فقال لا اما اذا كان بجهالة [illegible] والناس

في الجهالة التي هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك
محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها
فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في
ان يتزوجها الحديث وموضع منه الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل الصرف
مع بينة قوله لانه لا يقدر معها على الاحتياط لا الجاهل المتفطن متمكن من الاحتياط
وظاهرها استفادة معذورية هذا الجاهل في الموضع المسئول عنه بالنسبة
الى الحكم التكليفي والوضعي والاول لا اشكال فيه كالامر وكذا الثاني لقيام
الدليل وهو النص المذكور عليه لكان قضية الاصل عدم معذوريته
فيه فيعارضه لذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية
الجاهل الا في مقامين للنص العام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه
ويمكن دفع المنافات بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات فافهم
المقصر ولو قيل الاصل عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام
الدليل على معذوريته فيه وبعض المقامات من المواضع الخارجة عن الاصل
بالدليل كان اسد واولى وكيف كان فانا نريد بعض الروايات اثبات جواز
رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه بنفسه من جملة شرائط
عباداته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عبادات القاصر
لفقد الشرائط حال الجهل بناء على شرطيته في الواقع لا عموم لها بالنسبة الى
ذلك لصحيح الاخرين بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت بالقطع
والاصل حرمة العمل بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره
تحت عموم المنع وفي الجواب انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا

لقو

لقوله مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فانه لا ينافي صحة العمل مع الموافقة
للتقليد اللاحق وان اريد موافقته للتقليد مقارنا فيمنع عدم جوازه في حق الغافل
كما هو محل النزاع عقلا ومعقول بحيث يعم الواقع الشائع في حقه يستلزم اشتراط
مطلوبية العمل بالتقليد وقضيته عدم صحته كما عرفت ومنها ان القول بصحة
عمل الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير
الاختياري في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه فاسد اما الملازمة
فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط واجب اصاب احدهما اعتقاد الاتيان بالواجب
دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته
فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقا او يستحق
احدهما دون الاخر فعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم اصابة كفاية الواقع من
غير طريق معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم
سقوط الوجوب فيستلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل
فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث
يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل
مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بسبب من الاتفاق الخارج عن
المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان التزام سقوط جل التكاليف
في حق الجاهل مفسدة واضحة لا يسع الاجتراء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان
تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب مما اتفقت كلمة العدلية
على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان
متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعاة ولو تعمد الاقدام على العمل قبل الفحص فلا ريب
في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل في فرض مطابقته

الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المؤقت
ولو بطريق الاجمال المنافي لقصد القربة وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا
عن الشرطية او تفطن لها لكن اعتقد عدمه فترك الاقدام على العمل قبل المؤقت اختيارا
التقسيم الثاني مع عدم ترتب العقاب عليهما او ترتبه في المثال سابق وموارد الجهل
مع الغفلة ولا مضيقة فيه اصلا بل يحوي ترتب العقاب عليهما الجاهل المتنفل
العامل عامل ضرورة العقل والنقل على قبحه وامتناعه والتحقيق صحة من صلوة
صادف الوقت مع استجماعه لبقية الشرائط فيترتب عليها ثواب الذكر والقرائة
والخضوع والخشوع وفيها الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى ان
الشخصين يتساويان في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون
الاخر خارج عن القدرة فحسبان الشخص يعمل بما عنده بالحلية فيترتب ثواب العملين
على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب تاثير الامور
الغير الاختيارية في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكر
والجواب ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها
مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل وان فترق
يكون اختياريا ما لاحظه من الاتيان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته
ولو اجمالا او تبعا فتساوي العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل
المختار الذي هو منشأ الترتب الاثار بل اثار كل عمل من استحقاق المدح والثواب
اما الذم والعقاب فيترتب عليه عند صدوره من المختار العالم بالحال واما الاثار
التي يعتقد ترتبها على العمل مع جهله عنها في نفسها فالذي يقوي في النظر انه ان
تفصيلا وهو انه الاعتقاد مع ان كان طريق تثبت اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد للمجتهد
فلا اشكال في ترتب ثواب بالطريق عليه فالظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان
العا

العامل اتى به بوجه امره فيستحق ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن
وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم و
ان كان بالنظر الى فضله غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع
بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثني وجوب
عبادة الاوثان او المخالف وجوب طاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله
قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق
العقوبة بفعله ان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله
الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتيب
العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة
الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن
اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى و
لم يقتل فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف
له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل
نبي او وصي فتجرى ولم يقتل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له
فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع
على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو
نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه
فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف دفعه
الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع
بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها
ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في

مباحا مثلا وهو مما اشتد منه وبما منها ويختلف باختلافها ضعفا و
شدة كالمكروهات ويمكن ان يدعى في الواجبات الواقعية ما هو الاهم عن جهات
وجهات البحث ثم لو سلمنا ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لها
قلنا انا نمنع عدم تأثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لان ادلة
التأثير تكون الامر الغير الاختياري موجبا لترتب الثواب فلو صح في المقام
ممنوع لان استحقاق الثواب ليس على مصادفته بل على العمل المصادف له
وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا مع ان ادلة التأثير باعتبار كونه
شرطا في ترتب الثواب بان يثاب على الامر الغير الاختياري لمصادفته امر غير
اختياري فبطلانه ممنوع فان العاملين المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي
الخلق كمالا ونقصا متفاوتة اذ بمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار و
الاجتهاد بل يتحقق لهم ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجان
من حد الاختيار غالبا مع انهم هو السر في الباقي متفاوتة مراتب الانبياء و
الاولياء ولهذا كان نبينا اشرفهم رتبة وارفعهم منزلة لحسن الانبياء الذين
هم اكثر منه عملا وادلة ذلك كثيرة ثم انا نمنع ما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت و
من ترتب ثواب صحيحها عليه اذا كانت مستجمعة لبقية الشرائط فبطلان صلوة
مصادف الوقت فان قضية ثواب المشروط ثواب المشروط لا مدخل للعلم
والجهل في ذلك فلا يستحق عليه ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر
على نوع من الطاعة يتبع وعده به وهو في الواقع متفرع على اهلية الفعل فاذا كان
الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد لانه لان المولى اذا امر عبده باصطياد
ظبي ووعده على ذلك ببذل جائزة له فاصطاد العبد ارنبا معتقدا انه
ظبي امتثالا لامر مولاه وطمعا فيما وعده به فانه لا يستحق عند العقلاء
الا

الاجماع ان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويشهد له ما في ذلك اجماع الاصحاب
على عدم استحقاق العامل الجاهل على غير العمل الذي بذله الجاهل عليه وان اعتقد
في عمله امتثاله ذلك العمل من غير تقصيره ولو اجاب بعضهم عن الحجة المذكورة
باختيار الشق الثاني من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب
مراعاة الواقع لكن نفصل بين الذي لم يصادف الوقت فيجعله غير مستحق للمدح
ليتم وبين الذي صادفه فيجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لاجل مصادفته الوقت
قال وكلامنا ثمة في بين كونه سببا غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه
مستحقا للمدح كما في تارك العالم ناسيا قصد الامتثال في الجاهل بمراعاة الوقت
المصلي فيما قبل ثوابا من العالم ونداء وصلى فيه لا نفرق بين فصلين وقتيب
الاول فصل واحد واختيار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن
نفصل بين من صلى في غير الوقت فيجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي
لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اذ ليست معرفة الوقت من شرائطها بل هو
واجب اخر وتفصى عن اشكال كون الامر لا متفاوت في مورد المدح بان المدح
انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت اتفق مطلقا وموضع النظر
منه غير خفي اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق
للمدح على اطلاقه بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة
الصحيحة فيستقيم كلامه ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم بوجوب مراعاة الوقت
على تقدير المصادفة لدعوى اطلاقها واضحة الفساد ولمنافاته ذلك القصد
القربة المعتبرة في العبادة ودعوى امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد العامل
مشروعية العمل على تقدير عدم المراعات لكنه فرض بعيد واطلاق القول
فيه غير سديد وعموم ترتب العقاب على ترك السعي في معرفة الوقت و

ثلث الصلوة مما ينافى ما حققناه فى بحث المقدمة من ان تاركهما لا يستحق
العقاب عليها بل على تركه ما يجب لنفسه بحسب هذا الفرض دعوى ترتب العقاب
باعتبار امر آخر وهو اتيانه بالعمل التشريعى المحرم مع تركه للواجب هذا واعترض
بعض المعاصرين على الجواب المذكور او لا بمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم
الاشتراط بالمعرفة مستند الى فهم العرف اقول اما الاول فالمنع من الصحة
فيه ما عرفت واما استناده فى ذلك الى فهم العرف ففيه بعيد انه لا تعلق
للاشتراط المذكور بكلام الشارع بالفعل فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشتراط
المذكور بعد الاعتراف بحرمة التشريع عقلى يرجع الى استدعاء الشغل
اليقينى للفراغ اليقينى وثانيا بان هذا هو المخرج عن قواعد العدلية فان مصادفة
المصادف للعقل اتفاقية وهي بقية الافعال متساويات فلا يصح اثبات العذاب
اما المنع لاحدهما دون الآخر وفيه نظر يظهر بما مر وثالثا بان خلو الطاعة من
الوجدان واستحقاق الثواب غير معهود وقياسه بتارك الوثاق قياس مع الفارق
فان تارك الوثاق من التوصليات بخلاف فعل الصلوة فى الوقت وفيه ان الجيب
انما منعه من ترتب المدح على فعل لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل الى
المقصود للوقت واما الاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول وهو الاتيان
اذ لا طاعة فى مصادفته ظاهرا واما منافشته فى التمثيل بتارك الوثاق فمخرجها
على ما قيل من داب المحصلين لامكان التمثيل بغيره كالمباحات غير مستقيمة
فان تارك الوثاق مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شيء آخر فالفرق غير مسموع فالمتبع
مما قررنا فساد الوجوه التى تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق للواقع
ويؤكد مع ذلك جريان سيرة اغلب الناس خصوصا فى مبدء التكليف باخذ مسائل
عباداتهم من الطرق الغير المعتبرة وهذا امر لا يختص باهل زماننا بل يقطع به

ل

فى اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين للائمة عليهم السلام ولم يعهد منهم امر باعادة عباداتهم
من هذه الجهة ولا يوجد فى ذلك على نقل يوهم المطابقة لا امرهم بالاعادة مع عدم
المطابقة اكثر من ان تحصى ولعل المحصلة من الاخبار التى وعدنا ذكرها منها
ما روى من ان عمارا اصابته جنابة فتمعك فى التراب فقال النبى صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار
افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ووجه الدلالة انه لو قال افلا صنعت كذا فتنبيه على عدم
الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية
ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التنبيه ومثل قولهم فى مجدور
اجنب الا سئلوا فتيمموا ومنها ما روى بوابى عمر وفى حديث استنجى بالماء فنزل
فيه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ووجه الدلالة انه تطهر بالماء من
غير استناده الى طريق معتبر كما يظهر من قوله فيه حتى ارسل اليه النبى صلى الله عليه وآله ودعاه
ولما كان عمله حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ومنها لقيه والله اعلم ومنها
ما رواه عبد الله بن عطاء قال قلت لابى جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة
اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين عليه السلام فتبرء واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل
الذى تبرء وقتل الآخر فقال اما الذى تبرء فرجل فقيه فى دينه واما الذى
لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة ووجه الدلالة ان الذى لم يتبرء كان جاهلا بجواز
التقية مثل فى ذلك بعمل بغير وصف صاحبه بالفقاهة دونه فانه يستحق من
صدور عمله من غير فقاهة وصح فى ذلك ترتب عليه الاجر ومنها موثقة ابن
بكير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب ثم تيمم فام قوما وهو على طهور
فقال لا باس به ومضمون فى الموثق اذا وقع فى البئر الطير والدجاجة والفارة صلا ثلثا بان الصلوة
فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول فى صلواتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا
فقال لا باس ووجه الاستدلال بها واضح بما مر المعنى فى ذلك من الاخبار وفى احتج

القاصر للمعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط الاعادة والقضا
عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضي الاجزاء وبان التكاليف انما تثبت على
حسب افهام المكلفين ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع
بل يحصل
ثبات تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وانه لا معنى
لموافقة الواقع في قول المصيب حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تعالى وما
وافق راى المجتهد الذي هو في ذلك البلد او احد المجتهدين ومالك دليل على
تعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة انما
ثبت
لما فعله قبل ذلك لا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما فاته ودليل على ثبوته مع الفوت
كالصلوة والتقييد بان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل بما لا تكليف له
فيه محتمل في حق بعض وقد يخص عقد الفوات وثبوت القضاء في حق النائم
والناسي انما ثبت بالنص وبعموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم
مما لا يعلمه المكلف ومثل ذلك في جملة منها والتقريب ظاهر والجواب اما عن الاول
فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا اتى بالمامور به على وجهه واقعا لان متعلق
الامر الواقعي والاصل عدم اشتراط ثبوته ولا بقائه واقعا بعدم فعل غيره و
ان كان فيما اعتقد انه المامور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة
الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة
واقعية انما يقتضي الاجزاء عنده ظاهرا اذا لم ينكشف له المخالفة ومكن تحقيق ذلك
واما عن الثاني فبان ثبوت التكاليف الواقعية لا يتبع افهام المكلفين والا
لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه عاما بتبعيتها الاحكام الظاهرية
واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث ثبت مع انكشاف المخالفة فلعدم الخروج
عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره فقولهم في حق المجتهد
ال

الى صحة عبادة بل كيفية خاصة فاعتقد انها على تلك الكيفية ثم ظن المخالفة او ظن
بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك لما مر وكون الكلام في التقليد وليس جهله من
جهة كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف لما لعبته الى ما مضى من اعماله واما
عن الثالث فبان التكليف الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا واما اذا كان
مشروطا بزوال غفلته كما هو الشان في سائر التكاليف الواقعية فلا يوجب خللا
وقد نبهنا على ذلك في مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان المراد بها
بالواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها
ومكان يد ولم يطرق الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين فاذا اتى به المكلف
من غير ان يصل بحال شيء من الطرق المعتبرة لم يعلم بها وجب عليه الرجوع اليها
بعد التفطن ليتمسك في اثبات براءته وخروجه عن عهدة التكليف بطريق معتبر
لانكشاف بطلان الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم مما فيه مرتبته
مع الامكان ومع تعذره يرجع الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق
التقليد ونسبة الجميع الى الاعمال المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة وما يدل على
حجيتها يدل عليها في المقامين فيتعين في اعتبار الاجتهاد والتقليد المتاخرين
عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او التقليد مقارن فاتضح انه لا عبرة
بالنسبة اليها ما لم ينتهيا الى القطع كما مر ثم منه صدق الفوات في حق الغافل
والنائم والساهي غير جيد ولتفصيل الكلام مقام اخر واما عن الخامس
فبان معا معه لا اعتبار بعدم بقلو التكليف والحكم بالتكليف متعلقا فعليا ما دام
جاهلا او محجوبا بانه لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكليف عن الجاهل بما
لوات فان من اوان التكليف وهدا مع مساقه في نفسه لا يفهم من العبادة
من كان له معرفة بمعانيه فلا يستفاد منها سقوط التكليف مع انكشاف

الملاقي حق يترتب عليه سقوط التكليف ثم ان الفاضل المتقدم ذكره نقل عن
المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان خصوصية الاعمال الموافقة
مثل حلاوة النحل وافادة القرب ونحوها للترجيح من غير مرجح في حال الغفلة لا يحصل ذلك
كما يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتقاض جزء منها
فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف المخالفة تحصيلا لفوائد العمل ثم اورد
عليه اولا بان هذا الوجه لا يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كلها والمحافظة على
شرائطها التي من جملتها النية التي بتوهم منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه
الحكم بالصحة في صورة الموافقة مطلقا وثانيا بان صحة العبادة التي هي منشأ الآثار
المقصودة كانت مترتبة على الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين
فيها اذ الفتاوى كانت مختلفة بحسب اختلاف الآراء فلم لا تكون مختلفة بحسب معتقد
الجاهل ايضا وهذا المستند في جواز عمل المجتهد مظنة لان لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا
بعينه غير ثابت في الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف بالنسبة اليه هذا محصل
كلامه اقول [illegible] الاول لا الظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان
قضيته هو مطابقة عمل الجاهل للواقع مضافا الى اشتراط كونه بحيث يتقرب منه
قصد القربة واما الثاني فلا خفاء في سقوطه لانا نختار القسم الاول ونمنع
مطابقة عمل المجتهد في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل
التصويب وغاية ما يمكن توهمه ودعوه هو على ذلك لعدم كونهم امتثلوا لعدم الا
بالحجية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على عباداتهم الغير المطابقة او عدم وجوب
التدارك عند انكشاف المخالفة ولا يخفى ان عند الجهل برفع الاثم وعدم استحقاق
ثواب العمل الصحيح لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما علمت
من ان الظاهر بمعنى الاعتبار مترتب ثواب العمل الصحيح عليه وعدم وجوب تدارك
المجتهد

المجتهد مع انكشاف المخالفة بطريق القطع مما لا مسرح فيه لدعوى الاجماع التي
كما سبق تحقيقه ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المتقدم ذكره واطلاق
عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل ببطلان العمل السابق
واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها او لا كما اذا
ترك السورة معتقدا عدم وجوبها وفساد دعوى في القسم الاول معلوم بالضرورة
والظهور مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه اذ ابليس عليه ان من
معتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المعهودة
مرتبة البدلية ثم انكشف له البطلان هذا الاعتقاد اجزاء ذلك عن صلوته و
ان كان الوقت باقيا او فساده هذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم
ولعل ما ذكره قد يستدل له على لا اشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية
حيث تضمنت ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان
له على الله حق في ثوابه لم يكن من اهل الايمان الفاضل الذي احتج بها بعض العلماء
الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لا مرا غالبا على الاخذ بالطرق المعتبرة
فلا يستحق الثواب على ما افادته الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب
ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد لانه كون استحقاق الثواب في حق
من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب على
في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين
معا في الشرطية لا في مكونه في ترتب الحكم المذكور وعدم الموالاة فلو لا استقلال
العمل بغيره لما ترتب عليه ذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لا انا نقول
ينافي اعتبار الاستقلال حكمهم بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ان الايمان
الموالاة الذي عمله بغيره لا يتم لا سيما مع الغفلة ولا سبيل المحمل الايمان فيها

على الايمان الحاصل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون اعتبار عدم العلم
من غيره لا للتوطئة للاية السابقة تاكيدا لما ذكره اولا من عدم موالاة تارك لكونه من
خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ان يقال ايضا اجمل الحكم الاول مرتبا على
كل من الامرين على الاستقلال والثاني مرتبا على الاول خاصة فيدل على
تعيين المعنى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم
مساواته لاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما لم يثبت ظهوره فيه وهو ممنوع سلمنا
لكن نقول ليس فيها نفي استحقاق ولا دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاط القضاء
كما هو محل البحث ولا عدم ترتب بعض الثواب سلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية
على وجه لا ينافي صحة عمل المخالف جمعا ولا لترجيح المطابقة جمعا بينها وبين ما
مر من الوجوه التي اشرنا اليها ويمكن الجواب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة
معتبرة لامتناع كونه مكلفا بغير ذلك فعمل المخالف بما يعتقده من الطرق
المعتبرة عنده ولحال الشرع كونها غير معتبرة عنده عمل بدلالة العقل كعمل غير
الفاضل بالطرق التي اعتبرها في حقه

فى تعارض الادلة

تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم
او بالسمع كصحة العتق وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين
اعني المفيدين للقطع بما دلا عليه بنفسه سواء كانا عقليين او سمعيين او كان احدهما
عقليا والاخر سمعيا لاداء ذلك الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون
المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة الى التنافي الى ما هو محل البحث ان
لا تعارض حينئذ ولو فسر الدليل القطعي بالفعلي فظاهر المسالة لا حكم للقطعي الشأني
والدليل الظني بما يعم الفعلي والشأني لوقوع التعويل على كل منهما في الجملة
صح فرض التعارض في المقام ان الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع التعارض بينهما

و

وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تبع القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الاتي
والفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال
فكذلك لا يكون بين قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما
يكون بين دليلين ظنيين ويشكل عليه بان الظن كما لا يجامع بالخلاف القطع
كذلك لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن الفعلي وفي الثاني ما مر لكن يتشوش
معه نظم البحث وكيف كان فموضع التعارض الظنيات الشأنيات والظني
الفعلي والشأني وتعبيرها المتعارضين تنافي مقتضاهما بحسب ظاهر
الحكم فلو انتفى التنافي فيه لم يتعارضا كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين
في الظاهر حقيقة كتحريم احد الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها
وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد حكم الشارع بالجمع
بينهما وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ
والمنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية
وان كانت بالنسبة الى الحكم في الجملة او على عدم تقييده بورود الناسخ قطعية واما
الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فينكشف
بورود الناسخ خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيات بالقوة اعني ما من
شانها افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض
بينها كما نبهنا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان لا يسقط الحكم
مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في المواد التي يطلب
فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الاخر وربما
يرجع فيهما الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان
ويعبر عنهما بالامارتين وان اعتبرا ظنيين شأنيين او احدهما امكن وقوع التعارض

بينهما وهو بتعارض ضربان اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ لا فرض
لنا بالبحث عما لا يتعلق لبيان الشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم
وبتقادير ما فيه قد يكون من حيث تعيين المفهوم والامارات المتعارضات
فيه قد يكونان روايتين عن المعصوم وسياق الكلام فيها وقد يكونان نقلا عن اللغة
كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول اخرين بانه التراب وح فان
كان لاحدهما مرجح تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان
بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالمثال لا خص ان لم يكن الامتثال به
منوطا بفعل الباقي او اصلنا اصل العدم في ذلك والا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا
للبراءة وان كان بينهما العموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع
الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا بفعل الباقي فالوجه
التخيير ايضا وان كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ايضا ويحتمل ضعيفا سابقا وجوب
الاتيان بالجميع مع ما فيه الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث
تعيين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين مختلفتين وح فان كان لاحدهما
مرجح معتبر فلا كلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان بما علم معه البراءة منفصلا الى
الجهتين ما لم يتضيق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان
بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارات روايات عنهم ع اتجه الحكم بالتخيير مع
التكافؤ مطلقا كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانه موكول الى كتب
الفقه واما الثاني اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه
شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه اخرون والظاهر ان النزاع
في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما
او احدهما امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة في عقد المجتهد فلا نزاع في وقوعه

كما صرح به بعضهم فقد ظن ان الامارتين ان كانتا واقعيتين امتنع التعارض بينهما عقلا
وشرعا اذ لا يلزم من حجيتهما لزوم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين
كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها
مما اعتبرها الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا كالبينة ونحو ذلك مما يجوز تخلفه
عن مقتضاه واقعا كالخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين والحكم بمقتضى اليد
ونحو ذلك فان نصب الشارع بعض الاصول والادلة امارة اي مقطوع به مع انها قد تتخلف
عن مؤداها واقعا اذ الفرق بين الامارة الواقعية والامارة في عقد المجتهد بان ما
هو امارة في عقد المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد
حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتأخرين من اختار القول بالمنع
وصرح بانه لا يجوز بتبليغ الشريعة تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين
في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل
لا نفي كونهما او احدهما امارة في عقد التعارض وهذا في الحقيقة انكار للعيان و
مشاهدة مما لا يحتاج الى البيان وليس في ذلك مخل في التبليغ اذ لا يجب على الائمة
ان يعصموا الرواة عن السهو ويحفظوا الخطأ كي لا يغيروا الواقع على وجه لا يقتضيه الادلة
فالوجه ان يقال ان الانكار ان كان لوقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على
امكان وقوعه بينهما من حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه نظم كلامه فان
ثبت منه تصريح بخلافه فيرجع النزاع الى ان الامارات المتعارضة مشتملة على
جهات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان قد يعدم وصول المجتهد اليها
لعدم وصول ما دل عليها اليه اذا اتفق وهذا هو الحق عندي بما ذهب اليه القائل
بالمنع لا انا نبطل الخبر بما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه سواه و
قضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض لكن وهو

بنفي مقتضى ما دل على التخيير في العمل بها لان وجوب العمل بكل منها الا على التعيين
معين حجية كل منها الا على التعيين جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا الا على
التعيين مفيد للحجية اذ معناها وجوب العمل بمقتضى مؤداها الا للجزء لان الحجية
وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان نازع في تعلق الحجية بكل واحد من
غير اعتبار تعيين لما كان في معنى حجية كل منها على التعيين فيلزم التكليف بما
وموضع ما قررنا مطلب في الواجب التخييري لصحيح المسائع بانه لو جاز في ذلك شئ
فان عمل بها لزم التكليف بالمحال بتوضيح ما في الاوامر الى اجتماع متضادين حكمين في مو
ولمعه ان ترك العمل بها لزم الترجيح بغير مرجح هو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في
الصورة الثانية ان ترك العمل بهما لزم الحسن وضعها انما يساعد على نفي و
وجوبهما معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد تولنا لا كلام عليه ولا ينافيه عدم
التعرض بلزوم في الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة التي لا نعمل بها الكفاية
ما ذكرنا فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح ان يلزم استقصاء الامارة لا سيما مع سبق التنبيه
عليه والجواب ان نختار العمل على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين
ولا خلو وضع احدهما على القائد اذ امكان التحري عن الصدق بالعمل بها فانه قد
مشترك بينهما ان الموجبات خارجية كاف في جواز العمل ببعض احاد الواجب التخييري
مع انتفاء الترجيح من حيث الوجوب والامتثال يعني في المقام شيء وهو ان قضية
ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا امتناعه عقلا لظهور ان الدليل المذكور عقلي
لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جواز عقلا وحرروا النزاع في جوازه شرعا
ويمكن ان فرض ان المراد بالجواز العقلي مجرد الامكان ووقوعه في نفسه وعلى خلاف ان كان
الحكمة وعدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات وبنفيه شرعا عدم
الامكان بالنظر الى الحكمة والنطق مجرد ما عليه المدار في الشرعيات

العو

القول ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام
فنقول روى المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث قال فان كان كل رجل يختار رجلا من
اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا
في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل
واحد منهما على الاخر فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به
المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر الذي ليس
بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه قال قلت فان كان الخبران
عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و
السنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة
ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ
قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران
جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت
فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومحصل الدلالة ان هذه
الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه
باحد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منه وجوب الاخذ بها
ولعله يمتاز واحد منها عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية
من وجوه منها ان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى الحاكم الشرعي وليس وظيفتهما



ولعل النظر فيها شان الحاكم بل للمدعي اذا بنى
فحجيته على الحكم كما دلت عليه الرواية
الحاكم المنصوب الذي المنكو بالمنصوب ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا مقلد فيه
ضعف استناد الحاكم فيه نعم له الحق في عله بمساعدة ويمكن التفصي عن ذلك بانه بلحاظ
على الحادين الا ان المراد بالحاكم للرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترى
جماعة عقارا فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من يقول في ذلك حق الشفعة
فاثبت في عليه بتقليده فراجع الشريك من يثبتها منه فادعى على المشتري
بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات المذكورة في اختيار احد الحكمين وتشكل
بان هذا التخيير بل لو تم لوجب ملاحظة الوجوه المذكورة في التقليد المجتهد في سائر
الاحكام مطلقا او مع الاختلاف فلا قائل به ظاهرا وربما امكن ما يوجع الى التخاصم او التنازع
كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان يقال كان الاخذ بفتوى الاعلم
المجتهد يوفق الصدر الاول لمجانبة الاخذ بقول من هو احرى فلا ما لا بالاخذ بقول الاعلم
ولا فقه حينئذ فان شاء مما قوله فتوى بيان احد مع اشتماله بترجيح المشتمل على احد
المرجحات المذكورة ومع عدم المرجح فالتخيير الثاني حمل الحاكم منها على حاكم التحكيم
فيقضي به من المنصوب وهو المنصوب خصوصا او عموما مع فلا يلزم المتحاكمين حكمه
عدم تراضيهما مصاحبه قبل الحكم قطعا فيصح مبنى على اشتراط ذلك في امضاء حكمه
ومن ثم ان الحاكم الحاصل بالرواية الحالية عن بعض الوجوه المرجحات لم يكن مجتهدا
فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على
من المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها عادة لا سيما
ان كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا يلوح من تنبيهه عليها
انه لترجيحها مع موافق ولا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بحمل اختيار كونهما مجتهدين
لا معتبرين في المجتهد الموقوف على جميع مدارك المسئلة ملاحظتها في جميع الوجوه المعتبرة

ف

في الترجيح وانما الجواز تعلم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة
من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التتبع على ذلك الى المعنى مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة
لما عمل به عند غيره لا يوجب كونها معارضة عنده لجواز قصورها في نظره عن
المعارضة بسند او دلالة او حملها على ما لا ينافي لما عمل به او اختلافهما في فهم الدليل
الاحكام او وجود مرجحات ظفر بها بالتتبع موجبة لرجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليه
المتحاكمان ومن هنا يعلم ان بعض الاصحاب يعمل الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها
على خلافه وبعضهم يعدل بعض رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك مع
منها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين غير مستقيم
غالبا لانهما كثيرا ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة
ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو الظاهر من مساق الرواية مع احتمال الرجوع العامي
في ذلك الى نقل العارف الثقة وقد يرد هذا الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن
مهران قال سالت ابا عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل
والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قال قلت لا بد ان
نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة وعن رضيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال
قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل
واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك
بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن
اعين قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ

٢٣٨

الناس فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع
خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت
ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به
وتدع الاخر ثم قال المؤلف الكتاب المذكور بعد روايته انه قال اذن فارجه حتى تلقى
امامك فتسأله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل
اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه و
الاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال
وفي بعض رواياته بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروي في عيون الاخبار
عن الرضا ع انه قال في حديث طويل فاذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما
على كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب فاعرضوه على
سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن
رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة
او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه
فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب
التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا
الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت و
الوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا وفي صحيح ابن ابي يعفور
قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق
به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من

قول

قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به وعن القطب الراوندي في رسالته
في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه
فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم
فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه ايضا عن ابي عبد الله ع قال اذا ورد عليكم حديثان
مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب
الزمان ع بعد ذكر السؤال والجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا
انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي اذا رفع رأسه
من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و
كذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا
ومنه عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع
عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارأيت لو
حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ
قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله وفيه عن المعلى بن خنيس قال قلت
لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ
فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ع انا والله لا ندخلكم
الا فيما يسعكم ثم قال وفي حديث آخر خذوا بالاحدث وعن الجارود عن ابي عبد الله ع
قال قال رسول الله ص اذا حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده
فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله ولتختلفوا الى
تفسير المعنى للحديث فقيل اذا ورد عليكم اخبار مختلفة
فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشاد والصواب مما علمتم منا

تلك الصفات قائمة مقام المصدر الى الخلو

فالخلو عن كثافة المجهول واحتمال الخفاء ان يكون الحسن الصبور

في اهتمامهم واسهل ارشد والحاصل انه كل ما ابرد مني عليكم فاقبلوه واحسن

تكون منه اوكن محمد وفي قوة الاستثناء واستظهر بعض الافاضل ان يكون المراد اسنده

المروي من الاحاديث المستفيضة الصحاح انه اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن

حتى يكون اهتمامهم العامل وارشد من غيره اى يكون مقتضاه الهداية الى الخير

هو المرجح لما ثبت موافقته للكتاب اقول بل الاظهر ان كلا هنا عن الاسهل والارشد

عبارة عن الكتاب بقرينة قوله ع فان وافق الكتاب الله فالمعنى انه ينبو الى

ما كان في الكتاب الذي هو اهتم او اسهل وارشد من الحديث فان وافقه

فانا ادنى وان لم يوافقه فلم اقله وهما يؤكد الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار التي

تدل على ان كل حديث يخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط

وانه لا يؤخذ بمرواته بوجه فانها ان لم يكن موردها مخصوصا بصورة تعارض

الاخبار لا انها من جهة العموم والشمول ولا الظهور انها اما ان تختص بصورة التعارض

او يكون المراد مخالفة لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب

وتقييده بالخبر وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط

قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا

فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فاستفته في امرك

فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذه جملة ما وقفنا عليه من

الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها الى بعض ان الخبرين

المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او افقهيته او الاشهرية او التأخر

عددا او الموافقة للكتاب او السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة او الاحتياط

او المخالفة لاخبار العامة او فتويهم او ميلهم يجب على المجتهد منها او المشتمل منها ترجيح على

الـ

المشتمل منها على ما ذكرنا ولا شبهة في تناولها الاشهرية رواية او فتوى والظان

الملحق بالسنة النبوية المروية الامامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على

الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة بتخصيص الترجيح بكل من صورتي الموافقة

والمخالفة بصورة الظن او بمخالفة اخبار العامة على ما لم يكن نبوية وعليه فيبعد اختلاف فيها

في ترتيب الوجوه وذكرها يدل على عدم ترتبها عندهم وان كان قضية التي بعد خلافه

وخلو بعض من بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره في

بل التعويل على هذه الوجوه متعين ع ولولا قيام الظن مخصوصا او ما يرجع الى حصول

الظن المطلق بها لامكان ان لو يتجه حينئذ من افادتها لم يعول عليها او لو وجد هنالك

مرجح اقوى منها لعول عليه وبعضها وجهان من الاقتصار على ذكر الاخبار ومن

عدم توقفها على اناطة الترجيح بالظن ولا ينافي ضعف اسانيد كثير من الاخبار

بالعمل المفيد للظن بمقتضاها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة من

الاخبار يوجب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه ثم لا عبرة بالتلفيق

في مقابلة الباقي كما سننبه عليه ولعل سر في الاخبار في بعض هذه الوجوه فيرجع الى

ما قدمناه من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الترجيح بما قوي من

غيره من تعليلهم بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة

ما سبق ولو انتفت هذه الوجوه او تكافأت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما

سننبه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام شبهات لا بأس بذكرها

والتنبيه على ضعفها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبرت معها

اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها فيه ان تلك الرواية لا تدل الا على عدم

الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات

التي لم تذكر فيها فقد ثبت اعتبارها بدليل آخر ومنها ان الورع والصدق لا

اليها

اقربية الحديث الى الواقع بحسب الظهور لان التقية على خلاف الظن ولهذا لا يصار
من غير شاهد بين وصرفا انه موافقة الرواية للكتابات كانت قطعيا ما انه
فعند هما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم وان كانت لظواهر المختلفة فيها
فقد لا ينافيهما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف
زخرف وباطل لا سيما عند القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به
خصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يفسرها الخبر مع ان الاحكام
من المستنبطة الكتاب والسنة التي لها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل وجه غاية
لتقديم المعرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة على اصالة البراءة
والاباحة وهي وان تكثر فروعها في الاحكام الا ان مخالفتها مما يوجب التاكيد
المذكور بل يجوز مخالفتها بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها
وذهب الى التوقف والاحتياط ونحوه وان المستفاد من اخبار العرض تطلب عند
الحكم من الكتاب بالنص في اياته والتدبر فيها بحيث تعلقه منها بالحكم المبحوث
فاذا وجد فيها ما يوافق احدهما بالنص او الظهور واخذ به وترك الاخر ولا يدل على
ذلك شيء من المناقشات المذكورة انه يجب في الحكم كونه مذكورا في نص الكتاب
لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم
حيث ان المباحث الفقهية لم يكن عندهم مدونة ولا مذكورة كما هي ... وكون
الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة الى عرف
الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل
بحكم الكتاب كما هو واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لتطرقه الى صيغ الكتاب
الكتاب لبعض نظر الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد والتشديد بل
في العمل الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ونفي نقض اليقين بالشك

ع

مع ان احتمال المخالفة هنا العارض ولا فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا
وبين القول بحجية ما فسر منه خاصة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان مع فقد
احد الخبرين لكاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما يتناول ذلك مع احتمال
ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان
منع من حجية الخبر الموافق للسنة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب
بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لانتفاء ذلك في صورة عدم المعارض
والكلام هنا في صورة وجوده ومنع ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا
ممنوع لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كعمومية
ما دل على حلية البيع وحرمة الربا ولزوم العقد وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات
المعينة الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان احدهما يقتضي عمومية ما دل وحلية شيء
مما عدا المستثنيات وعدل الاخر على خلافه ترجح الاول لموافقته لظاهر الكتاب واما
الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فالعرض
عليها انما يجيء في الاخبار المتعارضة حيث يقتضي الاصل في ... واما تعارض في
الخبرين في اثبات برائة واقعية او نفيها في خصوص مقام فعرضهما على تلك
الايات غير مجد لتنافي المفاد من نعم لو عم العرض على الكتاب الى العرض على
الدليل المستفاد منه امكن الشمول لكنه بعيد ومن منع حجية اصل البراءة واختار
التوقف لا يلتزم الا لترتيب الترجيح ومعه الوجه ... الحجية ... تسليم
منع المعاضدة ولو سلم قلة ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك
ما يوجب عدم الاعتناء به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم بيان الاحكام
الشرعية كثرت مواردها او قلت وكذا لا اشكال في تقديمها اذا كان اقوى من
غيرها مع ان التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه يرفع التنافي المتوهم بين اخبار العرض

وصف الامر بالتعبيف بعضها من اهل الا رهو هو مبنا ان اعتبار المرجحات فى غيره و
فيها ان تلك الروايات محمولة على تقديم عدم وجوب المرجحات جمعا بينها او بينها دل على
اعتبارها ومرفا ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا يثبت بالخبار الاحاد
لانها لا تفيد العلم ومنها ان الظنون التى ينتهى الى الدلالة العملية معتبرة فى الفقه
والاصول كان الظنون التى لا تنتهى اليها لا تعتبر فى شىء منهما ولا ريب ان المرجحات
المعتبرة مما يظن اعتبارها للاخبار المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر فى
الادلة ولقضاء انسداد باب العلم وبقاء التكليف به كما يقع التعارض
بين غير الاخبار وبين الاخبار وغيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض
الخبران المعتبرات فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الاخر على وجه يساعد عليه
العرف والاعتبار عنده لاحظتهما او هو الجمع على وجه المقبول يجمع على بقية مراتب
الترجيح سواء كانا مقطوعى السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا والمراد
بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب مقام
الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال وقوع احدهما او وقت
التقية حيث ينافى هذا الاحتمال العام لا يكون بعيدا عن الظاهر بحيث يقدح فى الوثوق
بصحة صدور احدهما او وقت التقية حيث لا يكونان قطعيين وهذا يختلف باختلاف
مراتب البعد وقوة السند وامارات التقية وحيث ينتفى الامر الاول اما لقدح
الوجوه وتساويها او لاحتمال التقية فى احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد
من ارتكاب الجمع او ينتفى الامر الثانى بحيث لا يكون عدم صدوره ابعد من وجه
الجمع كان الجمع بوجه غير مقبول والحجة على وجوب الاول الجمع بان طريقة الاصحاب
عليه وهو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن
وقد حققنا وجوب التعويل فى مثل هذا المقام عليه ويؤكده مسامحة عدم الاعتنا

فا

فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب الى النظر من الطرح فيجب الاخذ
به لما يقال فى عوالى اللئالى على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض
يجب عليك اولا البحث عن معناهما او كيفية دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق
بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد فى تحصيله
فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار
به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما تراه تصريح بقيام الاجماع على وجوب الجمع على النحو
الذى قررناه فقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية
وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال الدلالة التبعية وهو اولى من اهمالها ليلزم على
تقدير عدمه من اهمال الدلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة
اصلية وتبعية تابعة لها فهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لا نه عمل بدلالة تبعية
تبعيين ورد بان اولوية العمل باصليته وتبعيته عن العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا
من دليلين لا من دليل واحد لا يستلزم الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص
ما نقل فى المواضع الثلثة وفى الكل نظر اما فى الحجة فلان ظاهرها مصادرة لان
الكلام فى اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك بها فى توجيه الدليل
واما فى الايراد فلما اولا فلانه لا يتجه فى العام والخاص المطلقين وما فى معناهما
كما هو موضع الاستدلال فان فى الجمع لنفى عمل لا يتبعه دلالة اصلية هى دلالة الخاص مثلا
وبدلالة تبعية هى دلالة العام بالنسبة الى بعض فتم بحجة الايراد بان فى ذلك عمل
على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف منها بان واما ثانيا فلان العمل
بالدلالة التبعية هى فى ضمن الدلالة الاصلية او لا منافاة بينها الا فى الاعتبار
فلا بعد العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متنافيتين

اما في اصل الدليلين
احدهما اصليته لا الاخرى متعينة على العمل بل لا لدلالة ما اصله اصليته
فلا من حجية الاولوية المذكورة فيه معنى بينة ولا متبينة كالاولوية المذكورة فاصل
الدعوى فيتوجه المنع عليهما وقد نستدل لضرورات الاصل في كل من الامارات
الاعمال فيجب الجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر
عن بعض القواعد اقول يراد بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف
ووجه المنع ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انه علمنا باحد
المتعارضين وطرحنا الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما
والعمل بالاخر اولى من العكس لانه لم يتحقق لاحدهما مرجح لا من حيث المتن او
القرائن الخارجية فكيف مع فرضها قلنا لا نضع تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع
كحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا
فقوته سندا لا تصلح مرجحا للتقديم على الخاص لضعفه لا لان الاول لقوته الثاني
فتقديمه ترجيح من غير مرجح ولا يخفى عليك ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود
لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك
الجمع لامكان طرحهما معا او البناء على التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل
العبارة المتقدمة عن بعض المحققين وفي قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض
عدم ملاحظة المرجح الا فقد يوجب المنع لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان
المراد انه بعد الجمع والتأويل يكون موضوع كل منهما مغايرا للموضوع الاخر فالعمل
ح باحدهما وطرح الاخر ترجيح بلا مرجح اقول قد عرفت بما قررنا سقوط الاول
واما ما وجه به كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده
انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال
ح في وجوب العمل بهما مع ثبوت حجيتهما لعدم منافاة حتى يستند فيه
ال

الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز ترجيح وجوب احدهما بل كان
اللازم ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين
الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما هذا ومن هذا
الباب حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند تعارضهما وحمل
لفظهما وحمل صيغتي الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض
على الرخصة في الترك او الفعل لا ان اهل العرف اذا اعرض عليهم الخبران المتعارضان
باحد هذه الوجوه يفهمون منها ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا
قديما وحديثا فيما وقفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين
حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضتهما الخبر الرخصة
لا منزلهما بتقريب لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعيين الرجوع الى المرجحات
المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما اشتمل عليه او
طرح المخالف وضعفه واضح اما اولا فلورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد
اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما واما ثانيا فلان معظم تلك الاخبار مشتمل
على بيان تعارض الامر والنهي وظهور الظاهر منه لغير صورة العلم بورودهما
او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب بوجه فلا يساعد على حمل البحث
وفي بعضها احديثان متعارضان او حديثان متعاندان ومنه لغير صورة
يمكن الجمع على الوجه الذي سبق حمله للمطلق على القدح الظاهر ولو مع ساعدة
فهم الاصحاب اولا لانتفاء الجابر لهما في غيره فيقتضي العمل على موردهما او العكس
العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محل وقف رواية العموم ذلك لانه على ذلك
مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من جنس الحديث
على ما مر بيانه وجوب التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان اللذان

يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع بوجه لا يساعد
عليه فهم العرف عند عرض الخبرين على اهل اللسان فلا وان امكن في نفسه
واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتعارضين اذا لم يعلم بسبق ورود احدهما او
الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة او حمل الامر على
الاذن والنهي على الحيوان المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي
على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا يساعد عليه فهم العرف ولا
الى امثالهم عند عرضهم على المتنبئين [illegible] هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما
وقع من الشيخ في كتابي الحديث [illegible] في الجمع بين الاخبار بوجوه
مستبعدة ومحامل مستبشعة في النظر فالظاهر انه انما اراد نفي قطعية التنافي
بين الاخبار كما توهم بعض فرق الفطرة السقيمة فعدل به عن الطريقة المستقيمة
كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها
والاستدلال بها كما يتوهم من لا خبرة له بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرنا
من تقديم الخاص على العام وان كان بالنسبة الى العام المطلق المجرد من القرائن
المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار
مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح بها لمقاومته [illegible] نقل عن الاكثر [illegible] لعموم
قولهم [illegible] ما نحن فيه [illegible] على اشتراط الاذن في مالك الاستمتاع
[illegible] على صحة العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع
بامة المرأة بلا اذنها [illegible] اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل
على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده في الكتاب
[illegible] المخصص في خبر الواحد [illegible] منع جماعة من اصحابنا من تناول
الشيخ بلا اذن [illegible] في مسألة الاجارة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار

و

فانه عام من وجه بعض الاخبار ولهذا وقس على ذلك الحال في نظائره واعلم
انه يضعف مقام التعارض عام من وجه لولا اللفظ ولهذا جعل العام والخاص المتعارضين [illegible] انه المعتبر
وشبههما من باب ما يلحق فيه كالعام والخاص في مورد الخاص فقط ولو اعتبر بعض المدلول
كان فيه من باب ما يلحق فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى الا انه خارج عن
مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص احدهما بالاخر
يستلزم ترجيحه للمراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس باولى من
تخصيص الاخر به فلو اعتضد احدهما بالشهرة الفتوى او بدليل لفظي مؤكد
لعموم احدهما المتصل بالعام او انفصل عنه او كان عموم احدهما وضعيا و
الاخر حكميا جاز تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ولو انتفت سائر المرجحات
وكان عموم احدهما موافقا للاصل والاحتياط حيث يعتبر فالتحقيق عدم صلوح ذلك
مرجحا للدلالة فيتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يتجه في مقام العمل الاخذ
بما يوافق احدهما اخذا باقوى الدليلين لا انه لا يكون هو دليلا اجتهاديا كان في
صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما
بقوة السند ولو من جهة اشتهار النقل او مخالفة العامة في وجه قوي فانه
بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم او التخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق
احدهما كما مر واعلم ايضا ان العبرة في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد الخبرين
المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوي مضمون الظن بصدق مضمون الخبر وهذا
المعنى قريب الى مساق الاخبار الواردة في هذا الباب بل هو المظنون
منها كما يرشد اليه اختلافها في ذكر المرجحات وتنبيهها على وجوب
الاخذ بتقييد العلة بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين لان المرجحات المذكورة
فيها [illegible] او ظهور امر احد لسبب الواقع [illegible] فقهية ومن [illegible]

المبني الكتاب او السنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما او معاضدته
للشرع فتوى او رواية او مخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه اميل او قربه من
سائر المرجحات التي نذكرها في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات
مع بعض فلذا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر لخلو اخبار الباب عن
بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر ثم على ما قررنا لا يكاد يوجد اختلاف المرجحات المثبتة
على احد المتعارضين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو فرض وقوعه
فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل
وقد يتوهم التنافي بين الظنين وهو فاسد لتعدد الموضوع ولهذا قد يقطع
ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان وذهب
الفاضل المعاصر الى ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض
لان الاول خاص لاقتضائه ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني
عام لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالاعتبار مادة الخاصة على غيره و
لان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد اختيار ما هو
اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور وفائدته نقض فيه لا يوجد عن الجواب
الاستناد الى التقية ونحوها ولان ما دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة
الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية
ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء
التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظنون فان العمومات العقلية
لا تقبل التخصيص بالقطعي فضلا عن الظني وعلى القول بثبوت حجية خبر الواحد
بالاجماع فلا يثبت بانهما بعد تسليم مساعدته على اثبات حجيته انما
يثبت بها حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج بها
و

في متعارضة فلا سبيل الى اثبات حجيتها لاستلزام امتناع العمل بها مع تعارضها
فان رجح بعضها بتلك الاخبار ورجح مطلقا المنع المحقق مما ذكرنا لذلك وبما يوجب
الدور وعدم ان رجح لا بمرجح فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خبر وهو
خروج عن محل الفرض هذا محصل كلامه اقول لما ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم
على الظن بالدليل مطلقا متفرع عن مسلك السد لعدم مما يتمسك عليه من
الوجوه متضمنة الفساد اما الاول فلان الفرض حصول الظن بحجية الدليل
الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما ظن خاص
متعلق بحكم شرعي ومجرد كون الدليل عاما لا يقدح في مقاومته للثاني
بعد فرض حصول الظن بمورده الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج عن
محل الفرض فان البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بانه ظن اقوى
من الاول فمع حقوله ممنوع مدفوع بانه ربما يحصل بالعكس او يتساويان او يترجح
الاول فيبطل عموم اطلاق الترجيح واما الثاني فلان المعتبر في باب الترجيح
ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي اعتباره لا اما صحته
مخالفة لظن المجتهد فظنون المجتهد وان كانت اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل
بالامارة المخالفة لها ايضا يجوز ان يكون اقرب عند الشارع يدلك على ذلك
عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بموردهما او بشهادة
العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وان كان موهوما لموهومه في نظر
العامل بها في غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد
اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعي ثبوته في المقام
وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته مع انا نمنع انحصار
الوجه في الترجيح بما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لجواز ان يكون

هناك وجه آخر مقتضٍ للترجيح ليس كما يستند اليه لتشريع الاصولية بالفقهية
شاملا للوجهين واما الثالث فلانا استند باب العلم في الاحكام الفرعية
انما يقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الحاصل من الخبر كدليل على عدم حجيتها
وان كان بنا الا ان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم
لان هذا هو القدر والمتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص
فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخص بل يختص بعنوان خاص وهو
ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه لان الاعتماد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد
باب العلم فاذا فرض بمقتضاه الفرعية اصل حجية الظن فيها خاصة لا في حجية
الظن بها كان عوده لما في التحقيق ان مستند حجية الظن من انسداد باب
العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام الاصولية والفرعية وقضيته
ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في
ذلك الى العلم بان الشارع قد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة وحصله
العلم بانه قد كلفنا بالعمل بمقتضى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة
تلك الادلة لم يبطل بها العلم وجب الاخذ فيها بالظن فلا يثبت به الا تلك الظن في
كان عمومه فيه من تحقيق ذلك ثم ما ذكرناه من ان اخبار العلاج متعارضة يعني
على وجه يتعين الجمع لتنهاد كونه معنى سديد بل المستفاد منها ان الوجوه
المذكورة من المرجحات وان ذكر بعضها في بعض وترك في آخر او قدم ذكره
في بعض واخر في آخر لكن لا منافاة بين الامر بالارجاء في البعض وبين الحكم
بالتخيير في آخر لامكان حمل حديث الارجاء على زمن حضور الحجة كالنبي اليه
لفظ الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث التخيير على زمن الغيبة وبسامح [illegible]
توضيح ذلك وكذا لا منافاة بين ما دل منها على الارجاء من امر لا امر وما

د

٣٤٦

بل مما عليه بعد تعارض بعض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المنتفى فبعيد
الاخر بصورة عدم المرجح امكان حملها على اختلافات الاستنباط بحسب التمكن
من ملاحظة المرجحات وعدمها او على اختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول
الى الامام وتعسره او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته
بالجملة اذا تبين لنا تلك الاخبار على نص المعصوم فلا حاجة لنا الى بيان وجه
الجمع بينها

انما تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما
بوجه يساعد عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما ترجيح
على الآخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها تعين الاخذ به وترك
المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاسناد فمقطوع السند يرجح
على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى فخبر الاعدل
والاوثق يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من عدله اثنان
فصاعدا يرجح على خبر من عدله واحد او عدله بعض ذلك وعكسه خبر من لا خلاف
في وثاقته على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه
على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع على خبر من
اختلف فيه وخبر من عدله او عدله الاعرف او الاوثق او الاضبط او من تسع
فنون العدالة على خبر من عدله او عدله غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او من تسع
في العدالة ويتمثل الكلام في الاضبطية الضابطية لكن لو كانت تزكية احدهما مبنية
على الاجتهاد وكان الآخر على النقل [illegible] ويستند احدهما الى نقل اقوى من
الآخر المنقل ضعيفا او استند مستند احدهما الى طريق اقوى كالعلم من
الآخر المحتمل بطريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما الى ذكر سبب معتد به و
لم يتعرض في الآخر فيرجح الخبر الموثق خصوصا على الخبر الموثق عموما والموثق

بلفظ صحيح على الموثق بلفظ غير صحيح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في
كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصح والصحيح وما هو اكثر اعتمادا
او ما هو اقل اعتمادا او يرجح غير الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف
ومن اكد توثيقه على من لم يؤكد والثقة الامامي على غير الثقة الامامي ومن
صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى الحق منهم الى الامامية كالفطحي على
الابعد كالزيدي والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم و
الافقه على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة للامام او الرواة على قليلها
ومن كان اكثر رواياته مقبولة او خالية من التخليط على من لا يكون كذلك ويقدم
رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد
على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ والواضح للوثوق باتصال السند او يستعمل
باعتبار الطبقة ويرجح صحيح البصر على مكفوفه او ضعيفه وصحيح العقل في جميع
الاحوال على مختلفه في بعضها او صحيح البدن على سقيمها اذا كان السماع
على تقبله وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على ضعيفه كاتب الحديث
عند سماعها على حافظها او المركب منهما على المنفرد باحدهما ومن يتعين ان يكون
هو الثقة ممن يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات ويقدم موقع الواحد على
غيره ويمكن ارجاعها الى الاعدلية الثاني الترجيح بكيفية الرواية بطريق
المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ومن استند الى طريق اقوى كالتحمل
منها على من استند الى طريق اضعف كالتحمل لها حيث يتطرق اليه احتمال
الاشتباه ومثله ما لو نقل احدهما في مثل صحيح او حجة والاخر في غيره او قال
احدهما سمعت من قريب والاخر من بعيد او سمع احدهما في زمان
امكان تشنيع فيه التقية والاخر في غيره وان كانتا مخالفتين للعامة او

مما

او موافقين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول وهو مجد والقاء الخلاف بين الشيعة ليسلم
من فتن العامة او كان نقل احدهما بطريق اقوى كقراءته الشيخ عليه والاخر بطريق
اضعف كالاجازة بلا مناولة ومثله ما كان احدهما اسناده عاليا والاخر سافلا لان الكلام
مسوق لتقديم الاسانيد ومن تحملها قريبا كقوله سمعته منذ ستة اشهر
على من تحملها بعيدا كقوله سمعته منذ عشرين سنة فلا يلزم سبق الاول
ليندرج في القسم الاخر لجواز المساواة والعكس وفي ذلك لاختلاف
زمن الرواية وترجيح المرفوع على المقطوع ان قلنا بحجيته والمقطوع بعدم القطع
على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن
ذكر الامام ع بعنوان صريح على من ذكره بعنوان نحو العالم والفقيه وامثاله فيه
بقولهم لجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب تعويلا على الظاهر ويرجح المسند
على المرسل حيث نقول بحجيته كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساواة
مراسيل العدل على مسانيده كما نقل عن عبد الجبار محتجا بان العدل لا يرسل
الا عن ثقة منضعف الفساد الثالث الترجيح باعتبار تاريخ الورود فاذا علم
ان احدى الروايتين متقدمة في الورود وتعينت عملت بالمتاخرة لان ان
كانتا نبويتين او كانت المتقدمة نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة
عن وقوع النسخ فتعين العمل بها وان كانتا معصوميتين عن الائمة الاطهار ع
كان احدهما للتقية او للاتقاء لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة
فان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايضا من باب التقية او الاتقاء ولا يذهب
عليك ان هذا انما يتم اذا كانت التقية او الاتقاء في العمل بها الان ومعه لا يكون
يكفي في الترجيح بل الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض الاخبار التعارض
من الاخذ بالاحدث معللا لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا

حيث لا تقتضيه في العمل غالباً ولا اثر للاعتقاد في الوجه بعدم الاعتماد على هذه
الوجه بالنسبة الى اخبارنا لائمتنا ع ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون
في مقام التعارض الرابع الترجيح باعتبار المتن وهو امور ومنها ترجيح
ما خالف قول العامة على ما وافقهم ومنها ما خالف القول الثابت لبعضهم من
الصدور او المشهور بينهم وخالف قول امرائهم ومن كان في بلده على ما خالف
القول الحادث بعد صدور الرواية او القول المعتبر المشهور بينهم وقول
غيره لا ء في اهو قول من لم يكن في بلده ع وما خالف قول من كان في بلده ع
غالباً على قول من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره ع في اوقات حكمه ع
غالباً على قول من قل معاصرته لبلده فيها ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى
من المظنون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم
اعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام ع الذي نسب اليه الرواية
وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة
من غير اشارة الى التقييد مع انه ادعى بعضهم القطع بان الرشد
في خلافهم بدليل على ان الحق بخلافهم بوجه اخر غير بعد الموافق على سبيل
التقية وهو ان المخالفين للحق لانحراف سليقتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يتفوهون
غالباً الا بالباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا
نظير ما روي عن النبي ص من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ونظيره من
هذه البيانات المبنية المخالفة لقول من هو اشد عناداً لاهل الحق ابعد من
المخالف لا قلم عندنا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه
بكلام المعصوم ع بخلاف الركيك حتى ان بعضهم يقف في صورة التعارض
مجاوبات المعصوم ع لا يتكلم به بعد جواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فرجح

هذا

هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون منقولاً باللفظ على ما يعلم انه منقول بالمعنى
معان التعبير الركيك يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص
ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق بنقله بخلاف
الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللاً
بانه ص كان مخصوصاً من الفصاحة بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن
اختصاصه بالافصح ويدفع بانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاص
الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ص ومنها
ان يكون احدهما مشتملاً على اسلوب كلام المعصوم ع الذي نسب اليه دون
الاخر وطريق معرفته في ذلك في الاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والادعية
الماثورة عن الائمة ع والزيارات الواردة عنهم جلي غالباً وبالنسبة الى غيرها
لا يخلو من نوع خفاء غالباً ومنها ان يكون احدهما دالاً على المعنى بطريقة
الحقيقة والاخر بطريق المجاز ودالاً احدهما على المقصود بالوضع الشرعي
او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يتوقف
في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية والعرفية على
اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق
المجاز ان كان محفوفاً بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان للدال على الحقيقة
وكذلك لا رجحان للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي
لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغات مجازات وتداوله لا استعمال بحسب
الاصطلاح اللغوية نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجوراً امكن
ترجيح العرف لبعد الاستعمال في المهجور ان كان مع القرينة وتقديم
العام الغير المخصص على العام المخصص لكونه باقياً على حقيقته بخلاف

العام المخصص ويشكل مضافا الى ما مر بان العام المخصص قد يكون حقيقة
على ما سبق تحقيقه وح امكن العكس لان دلالة العام المخصص اقوى
للعلم بالعمل المخصوص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير
المخصص اذ شيوع التخصيص يابى عن وضوح دلالته على العموم الخامس
الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او
سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لا مر من الحجة اذ في الدليل المعتبر
لا في المبني المعتضد به لانا نقول تعدد الدليل مما لا عبرة عليه ولا اعتضاد في
موجب تعدية احد المتعارضين فيضعف معارضه عن مقاومته فيسقط عن
حجيته ومعارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضة المعارض كما لو كان
الدليل مطلقا او عاما والمبني مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته
لمساواته ومعاضدة الدلالة له ترجح عليه فيصلح للاعتضاد واما المبني الموافق للاصل
البراءة واصل العدم وفي مقابله الدال على المقرر والمعارض المخالف له ومقابله الناقل
ففي الترجيح قولان فقيل بترجيح المقرر ويبتني على تقدم صدور الناقل عليه
ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت لما دل عليه العقل والتاسيس اولى
متعدد بمعارضة غلبة المقرر في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب ومنع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل
حاله وقيل يرجح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر وحمل
كلام الشارع اولى لرجحان التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ
لان الشارع لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد
نسخه لحكم العقل ورد الاول بانه انما يتم اذا علم تقدم المقرر واما اذا احتمل
تاخره فلا اتقول ورد عليه لعدم احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية

اد

اما دخاب التاكيد فلا يلزم كونه ابعد من ارتكاب التاكيد منافيا لما ذكر
في الوجه الثاني والثالث كما على ما فرضته ويقع الثالث بانه مع استلزامه النسخ
الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة النقل فقط اعنا
يتم اذا علمنا بان ترجح حكم العقل اللازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم
هذه الوجوه الواهية الى اعتبار النسخ انما يجيء حيث يتطرق اليها احتمال
النسخ فلا يخلف الاخبار النبوية فينبغي التفصيل باعتبار صورتي العلم بالتاخر
وعدمه فيوضع بالمتاخر مع العلم به فيجعل ناسخا واما حيث لا يتطرق اليه
هذا الاحتمال كما في الاخبار المأثورة عن الائمة فلا يجري فيه ما لو وجد فيها
العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث
كونه تاسيسا فمما لا يعتد به لا اعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب
ان المبني المعتضد به بل المرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليل الحجة باعلى
الحكم ويصير من ادلة الظاهر التي يعبر عنها بادلة الفقاهة كالاصل ومثله المبني
المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره وهنا اعلاوة ما لو اعتضد
احد المتنين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة
ونحو ذلك لان هذه المرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور او المراد
او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فهنا هذين
المرجحين فعناهم اختبار العمل بالمتكافئين فان الاحتياط لا يفيد الظن بصحة
الصدور او المطابقة او المراد بل يجدد العمل وجوبه بالمقتضي فيمكن ان
يقال لا بانا نظر المتنين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما او فيه بعد
ما رجح الدال على الحكم على الدال على الاباحة وفقا للمشهور لما
اجتمع الحرام والحلال الا اغلب الحرام الحلال وكلاهما ضعيف اذ لا اصل مع عدم

البيان والظاهر من اجماع العلماء اجماع اعيانهم الا احتمالهما ترجيح المعتضد بالشهرة
على غير المعتضد بها للقوة الظن بها في جانب المشهور ومثله ما لو كان
احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة و
الاخر في غيرها كالمحاسن وكلما الموجود فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود
فيما هو اقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتياط على ما لم يعتضد به
وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا
كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع او ما
اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فعدم وجوب الاحتياط فيمكن حمل الامر
بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستنده وعدم الجابر وهذا اولى وفي نظر
من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت
بالكتاب او الحديث المأثور عنهم على غيره ولو وجد ما ينافيه الاخبار الدالة
على عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون
بتأكيد لفظي او معنوي على المجرد منه لكونه اقرب الى البيان والايضاح
وابعد عن الخطاء واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما
ليس بمنصوص ويقدم المنصوص على غيره وجميع التنبيه عليه واما
اذا تعارض المنصوص او غير المنصوص مع مثله في الترجيح فالاقوى كما سلف و
قد يلحق صورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فيلتزم بالتخيير او الوقف قياسا
لعمل الشهادات المتعارضة من حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان
القياس اولا والمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه مطلقا ثانيا
ولقيام الفارق ثالثا وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف
الخبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع

له

له جهات منصوصة على اعتبارها فالقياس في مقابلته ساقط
اذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجوده مثله في الاخر
فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما فالذي في المعالم لا نعرف في
ذلك خلافا من اصحابنا وهذا هو المختار للاخبار المستفيضة الدالة على
التخيير وضعف ما يستند اليه ما يخير بالعمل كلما ينافيه الاخبار التوقف ولا
بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقطا وغيره لعدم
التمكن من الرجوع الى الامام او بعض اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من
الرجوع اليه كما هو الظاهر من قوله في روايتين فارجه حتى تلقى امامك
وقوله في رواية اخرى فردوه الينا علمه وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب
ومن حمل اخباره لا يعلم على النهي عن الترجيح والعمل بالواقع واخبار التخيير
على الاختصاص بباب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما
من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين ٥
بالترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى قاعدة انسداد باب
العلم بذلك وقيل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار
التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب شيء
والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته لواجب والاخر على مانعيته
الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي ره انه حمل اخبار التخيير
على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظاهر لانه جمع مخالف
لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد
المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين
غيرها من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار



التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني ونقال يجب التوقف في الثاني
عن الافضال الوجوبية المبنية على تعيين احد الطرفين والظهار البلعث لترك العمل
فالك اختصاص مورد روايتي عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد
المرجحات بعصر الامام فيقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ومن
اخبار التخيير على صورة التعارض في غير عصر الامام جمعا وهذا الجمع ليس
كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع ان شمول بعض اخبار
عمر بن حنظلة لجميع العصور غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل
اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير على ما يضطر
الى العمل باحدهما وهذا الجمع ليس كسابقيه فاسد ومثلهما ما حكي عن بعض
الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين
هذه غاية ما ادى نابيانه وقصدناه سلك العاقل في تبيانه والحمد لله اولا
وآخرا وباطنا والصلوة والسلام على محمد وآله وقد فرغت من تسويد هذا الكتاب
بعون الملك الوهاب وانا اضعف الطلاب ابن ابي القاسم اسمعيل الفرشاني
في يوم الجمعة من العشرة الاولى من شوال المكرم من سنة اثنتين وستين
وماتين بعد الالف من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله والملتمس من
الناظرين والمطالعين ان يستغفروا لي ولوالدي ولجميع المومنين والمومنات
واغفر وارحم اللهم لنا ولهم ولوالدي [illegible] الدعوات ومحا في الخطيات
وماحي السيئات انك على كل شيء قدير بحق نبيك بحق

محمد وآله الطاهرين

صلواتك عليه وعليهم

اجمعين